

Principii *de* hermeneutică literară



Lucia Cifor



II 380.741

CUPRINS

PARTEA ÎNTÎI

O TENTATIVĂ DE RECONSIDERARE A TRECUTULUI HERMENEUTICII DIN PERSPECTIVA HERMENEUTICII LITERARE

INTRODUCERE	9
CAPITOLUL I	
RĂDĂCINILE ISTORICE ALE HERMENEUTICII	14
I.1. Preliminarii	14
I.2. Hermeneutica și exegeza sacră	19
I.3. Hermeneutica filologică-retorică dezvoltată în cadrul hermeneuticii creștine. Teoria sensurilor unui text	29
I.4. Rădăcinile mitice și mitologice ale hermeneuticii	40
I.5. Hermeneutică și hermeneia. Rădăcinile filosofice ale hermeneuticii	47
CAPITOLUL II	
HERMENEUTICĂ ȘI FILOLOGIE. FILOLOGIE, FILOSOFIA LIMBAJULUI, HERMENEUTICĂ GENERALĂ	51
II.1. Relațiile hermeneuticii cu filologia	51
II.2. De la filologie la filosofia limbajului și de la filosofia limbajului la hermeneutica generală a lui F.D.E. Schleiermacher	58
CAPITOLUL III	
F.D.E. SCHLEIERMACHER, ÎNTEMEIATORUL HERMENEUTICII GENERALE. INTERPRETAREA GRAMATICALĂ ȘI INTERPRETAREA PSIHOLICĂ ȘI/SAU TEHNICĂ	72
III.1. Contextul apariției și dezvoltării hermeneuticii lui Schleiermacher	72
III.2. Schleiermacher - întemeietorul hermeneuticii generale	78
III.3. Caracterul romantic al doctrinei hermeneutice elaborate de Schleiermacher	84
III.4. Interpretarea gramaticală și interpretarea psihologică și/sau tehnică	97
III.5. Importanța hermeneuticii lui Schleiermacher	112

PARTEA A DOUA
IDENTITATEA HERMENEUTICII LITERARE
ÎN CONTEXTUL EPISTEMOLOGIC ACTUAL

CAPITOLUL I	
CONCEPTE CARDINALE ALE HERMENEUTICII	119
I.1. Preliminarii	119
I.2. Înțelegerea înțelegerii. Înțelegere (comprehensiune) și preînțelegere (precomprehensiune). Rolul presupuzițiilor (prejudecăților) în activitatea de interpretare	128
I.3. Comprehensiune și explicare. Alte concepte-cheie ale hermeneuticii	138
I.4. Ce este hermeneutica?	144
CAPITOLUL II	
STATUTUL ȘI SARCINILE HERMENEUTICII LITERARE	158
II.1. Lectură și interpretare	158
II.2. Limitele interpretării	173
II.3. Identitatea hermeneuticii literare	178
II.4. Relațiile hermeneuticii literare cu alte științe ale literaturii și/sau ale discursului. Hermeneutica literară și stilistica. Hermeneutica literară și poetică	191
CAPITOLUL III	
HERMENEUTICA LITERARĂ ȘI ȘTIINȚELE CULTURII.	
HERMENEUTICA MITURILOR	201
III.1. Mit, mitologie, mitologizare. Teorii (concurente) ale mitului. Demitologizarea și remitologizarea în cultura modernă (și postmodernă)	201
III.2. Aspecte ale hermeneuticii miturilor. Interpretări rivale, hermeneutici concurente și/sau complementare. De la mitocritică și mitanaliză la mitodologie	223
CAPITOL IV	
HERMENEUTICA SIMBOLURILOR	244
IV.1. Semn și simbol. Limbajul simbolic. Simbolicul – categorie antropologică fundamentală. Simbolul și opera de artă	244
IV.2. Exigențe teoretice și practice în hermeneutica simbolurilor	257
IV.3. Hermeneutica simbolurilor în viziunea lui Gilbert Durand. Hermeneutici concurente: hermeneutici reductive (negative) și hermeneutici pozitive (restaurative, hermeneuticele credinței)	275
IV.4. Hermeneutica simbolurilor în viziunea lui Paul Ricœur. Conflictul interpretărilor pe teritoriul hermeneuticii simbolurilor	288
INDICE DE AUTORI	299

Introducere

PARTEA ÎNTÎI

O tentativă de reconsiderare a trecutului
hermeneuticii din perspectiva
hermeneuticii literare

Introducere

Titlul *Principii de hermeneutică literară* evocă, din punctul nostru de vedere, ceea ce s-ar putea numi *întemeierile parțiale și tranzitorii* ale problematicii hermeneuticii literare, pe secvențe distincte și din unghiurile furnizate de diferite tipuri de hermeneutică. Astfel, într-un prim tronson de capitole, am avut în vedere reconstituirea trecutului hermeneuticii din perspectiva complexe și multiplei ei deveniri pe diferite paliere: *filologie*, *exegeză sacră* (hermeneutica creștină, cu deosebire), *filosofie* (filosofia limbajului în special), *hermeneutică generală* și *hermeneutică filosofică*. În cele mai multe dintre capitolele din cea de-a doua parte a cărții, ni s-a părut important să studiem raporturile hermeneuticii literare cu alte științe ale literaturii, respectiv cu alte științe ale culturii, în vederea identificării profilului propriu al disciplinei și a sarcinilor ce-i revin în contextul noilor provocări epistemologice.

În eforturile de „recapitulare” a istoriei hermeneuticii, nimeni nu poate evita riscurile implicate de înfruntarea unei enorme bibliografii, dacă nu-și impune din start anumite limite, care – în cazul nostru – au fost determinate mai puțin de preferințele personale și mai mult de câteva interese precise, în conformitate cu care am operat selecția subiectelor de discuție. Astfel, ne-au interesat din istoria hermeneuticii, dar și din științele culturii și ale literaturii, împreună cu care se interferează astăzi (ca și altădată) hermeneutica, acele aspecte care facilitează configurarea și înțelegerea problematicii hermeneuticii literare actuale, reprezentînd în ace-

lași timp teme și subiecte perene în dezbateră hermeneuticii. Între acestea se situează, de exemplu, conceptele-cheie ale hermeneuticii: *înțelegere, interpretare, comprehensiune, explicație, orizont hermeneutic, situație hermeneutică, cerc hermeneutic, presuposițiile interpretării, conflictul interpretărilor, tipurile de interpretare și interpretările plurale, limitele interpretării, nivelele de sens* etc. De aceeași importanță sînt tematizările diverse ale obiectului interpretării, fie că este vorba de *limbă, text, simbol, mit, metaforă, lume ficțională, operă de artă* etc. Fideli principiului, de largă recunoaștere în hermeneutică, conform căruia, *pentru a putea interpreta ceva* (un text, un simbol, un mit, o rugăciune etc.) *trebuie să știi ce este acel ceva supus interpretării*, am acordat spații largi tematizărilor diverse ale limbii, textului, simbolului, mitului, lumii ficționale, pe care le-am identificat atît în spațiul hermeneuticii tradiționale (unde și dacă a fost cazul), cît și în planul științelor culturii (ori ale literaturii, artei și limbii) din zilele noastre. Selecția a fost înrîurită de subiectivitatea și opțiunile personale, dar și de nevoia de a păstra o coerență în planul sistematizărilor operate, coerență pe care o prezentare cu ambiții exhaustive ar fi făcut-o imposibilă. Menționăm că ne-am oprit mai cu seamă asupra acelor obiecte ale interpretării care sînt îndeobște asociate cu tipuri de hermeneutică de mare răspîndire, precum: *hermeneutica creștină, hermeneutica textului sau a sensului, hermeneutica simbolurilor, hermeneutica miturilor, hermeneutica operei de artă literară*. După cum se știe, tipurile de hermeneutică evocate mai sus reprezintă mai curînd denumiri generice ale multiplelor ramuri ale hermeneuticii, iar nu prototipuri ale hermeneuticii universale. Cei familiarizați într-o oarecare măsură cu domeniul hermeneuticii știu, de exemplu, cît de mult depinde fiecare dintre tipurile generice de hermeneutică amintite de modul în care își tematizează obiectul de interpretat, indiferent care ar fi acesta: *mitul, simbolul, textul sacru, poezia* etc. Tot astfel, se știe că, din modul în care își abordează și înțeleg obiectul de interpretat, decurg sarcinile și specificul fiecărei hermeneutici. Altfel spus, *orizontul epistemologic* în care se fixează premisele unei hermeneutici se va

regăsi, într-un fel sau altul, și în *principiile hermeneutice* dezvoltate. Provocărilor epistemologice imense (și ca număr și ca substanță) venite din spațiul științelor limbii, din științele literaturii (așa-numitele *studii literare*) ori ale culturii (în nou-alcătuita denumire de *studii culturale*), *hermeneutica literară* (și nu numai) trebuie să le facă față astăzi, nu fără a ține cont de extraordinara dezvoltare a hermeneuticii filosofice, ca și de experiența hermeneuticii tradiționale. Cum poate *hermeneutica literară* să răspundă acestor provocări și să-și facă, din asimilarea lor, propriile ei exigențe este o întrebare la care cartea de față încearcă să schițeze câte un răspuns cu fiecare capitol și secvență de capitol.

În completarea acestor considerații preliminare, se impun câteva precizări legate de modul de structurare a informațiilor, ca și de modalitățile de utilizare a datelor rezultate din investigațiile și lecturile noastre în trecutul și prezentul hermeneuticii și al celorlalte discipline cu care hermeneutica literară s-a interferat sau se interferează.

Cu conștiința limitelor formației și informației noastre, dar și a dificultăților (de nu a imposibilității) cuprinderii unor arii de specializare tot mai acerbă în ultimele decenii ale secolului trecut, dificultăți amplificate de stratificările istorice inerente din fiecare zonă de interes, alegem să prezentăm, în continuare, principalele „reperе pe drumul gândirii” acestei cărți. Facem acest lucru, pentru a putea fi mai bine urmăriți în eforturile de clarificare și omologare a *hermeneuticii literare* ca *disciplină academică* cu un pronunțat *caracter teoretic*, știință *inter- și pluridisciplinară*, cu imense posibilități de a organiza și evalua dialogul dintre științele culturii, științele literaturii și ale limbii, alte științe ale interpretării și comunicării. Acest dialog a devenit tot mai important și mai *inevitabil* în condițiile proliferării atomizării cercetării și, pe cale de consecință, a sporirii neîngrădite a fragmentarismului și parțialității rezultatelor, odată cu etanșeizarea granițelor dintre științele ultraspecializate.

Am fost îndrumați în a urma această cale de hermeneuți diferiți ca formație și preocupări, dar asemănători prin principiile de hermeneutică sugerate sau chiar teoretizate. Într-o enumerare aproape aleatorie, aceștia sînt: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Eugeniu Coșeriu (pentru principiile de hermeneutică generală de extinsă valabilitate pentru hermeneutica sensului și pentru hermeneutica literară în general, ca și pentru tematizarea *limbii, a comprehensiunii și interpretării* etc.); Paul Ricœur (hermeneutica simbolurilor, hermeneutica textului); Gilbert Durand, Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, Gaston Bachelard, dar și Tzvetan Todorov, Moshe Idel (pentru hermeneutica miturilor, a simbolurilor, pentru tematizarea simbolului, mitului, a imaginarului), Hans-Robert Jauss, Wolfgang Iser, Umberto Eco, Toma Pavel, Paul Cornea, Matei Călinescu (pentru teoriile receptării, teoriile lecturii și ale relecturii).

În sistematizarea datelor importante privind evoluția hermeneuticii, în directă legătură cu filologia, exegeza sacră sau filosofia limbajului, ne-am lăsat călăuziți de aceiași Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur, Eugeniu Coșeriu, precum și de Manfred Riedel, Erwin Hufnagel, fără a ignora nici contribuțiile românești sembrate de Adrian Marino, Aurel Codoban, Ștefan Afloroaei ș.a.

Pentru aspectele legate de confluența și conflictul interpretărilor (și al hermeneuticilor), în legătură și cu necesitatea *(re)unificării cîmpului interpretărilor plurale și/sau divergente*, activitate favorabilă creării de noi legături între științele culturii și ale literaturii, i-am citit în paralel (pentru confruntare și comparație) pe hermeneuții filosofi (Paul Ricœur, Gadamer, Heidegger) și pe antropologi (G. Durand, Gaston Bachelard), pe poeticieni (Tzvetan Todorov, Hans-Robert Jauss, Toma Pavel ș.a.) și pe filosofi ai limbajului (Eugeniu Coșeriu), pe istorici și fenomenologi ai religiilor (Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu), pe teoreticieni ai lecturii (Paul Cornea, Umberto Eco), ca și pe filosofi ai culturii sau ai artei (același Gadamer, Ernst Cassirer, Luigi Pareyson ș.a.).

Nu în cele din urmă am încercat să-i valorificăm, sub aspectul gândirii artistice și/sau teoretice, pe câțiva dintre marii scriitori ai lumii, sau – când dezbaterea o permitea – am sugerat unele perspective de studiu și interpretare a operelor lor. Numele care revin cu oarecare regularitate în aceste pagini sînt Thomas Mann, Franz Kafka, F.M. Dostoievski, Friedrich Nietzsche. De altfel, o ultimă secțiune a acestei cărți, intitulată *Trasee hermeneutice*, ar fi trebuit să illustreze așa-numita parte aplicativă a acestei cărți de hermeneutică. Din motive de spațiu, dar și din rațiuni de omogenitate, am renunțat, în cele din urmă, la acest tronson final al cărții, alegînd să-l publicăm, cîndva, separat.

Adaptînd afirmația gadameriană (preluată de la Collingwood), potrivit căreia *a înțelege un text înseamnă a descoperi întrebarea la care răspunde textul*, nu putem decît să sperăm că cele mai multe dintre întrebările la care am încercat să răspundem în paginile cărții de față vor fi deslușite, pentru că ele reprezintă o parte dintre interogațiile fundamentale la care trebuie să răspundă *hermeneutica literară* ca știință tradițională, dar și ca știință perpetuu actualizabilă sub aspectul *pluri- și interdisciplinarității*, în noul context epistemologic al științelor spiritului. De asemenea, cutezăm să credem că răspunsurile schițate în paginile ce urmează, cu toată parțialitatea lor, vor putea fi de folos celor care vor dori să se lămurească asupra unor probleme fundamentale ale hermeneuticii literare, după cum îi va provoca pe cei mai iscusiți să le dezvolte și să le depășească prin noi întemeieri.

CAPITOLUL I

Rădăcinile istorice ale hermeneuticii

I.1. Preliminarii

În spațiul cultural european, *hermeneutica* a fost și mai este înțeleasă în special ca *artă*¹ ori ca *știință a interpretării textelor*. De la începuturile ei și până târziu, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, termenul *hermeneutică* desemnează o activitate complexă de transpunere a unui *cuvânt străin în cuvintele și/sau în termenii înțelegerii proprii*. *Cuvântul străin* poate fi *textul, discursul, chiar idiomul* cuiva, care este *diferit, străin* sau nu îndeajuns de *familiar*, încât să poată fi înțeles în mod spontan sau fără o prelucrare prealabilă. Exemplul cel mai des întâlnit de activitate hermeneutică îl reprezintă traducerea dintr-o limbă în alta. Traducerea implică, după cum se știe, mai întâi, *înțelegerea* conținuturilor semantice ce urmează să fie transpuse. Acestea trebuie să fie identificate cu precizie în limba-sursă, pentru ca să poată fi transferate în expresiile și categoriile altei limbi, respectiv, în *semnificații*. Operația de transpunere în

¹ *Artă*, în sensul de *ars* (în latină), sau în sensul de *Kunstlehre* (în germană), ceea ce implică ideea de știință a felului de a face, ideea de *meșteșug, procedeu, tehnologie*: „[Hermeneutica] este o *ars*, în germană: *eine Kunstlehre* (un meșteșug), precum retorica (*Redekunst*) sau caligrafia (*Schreibkunst*) sau aritmetica (*Rechenkunst*) – mai degrabă o abilitate practică, decât o știință”. Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și Metodă*, traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001. Citatele din *Adevăr și metodă* se vor da, în continuare, după această ediție.

limba-țintă nu se (poate) face în mod mecanic, ci printr-un proces infinit nuanțat de identificare și aproximare a semnificațiilor echivalente specifice celor două limbi. Dintre cele trei nivele de conținuturi lingvistice (stabilite de Eugeniu Coșeriu²), ceea ce se transpune dintr-o limbă în alta, în activitatea de traducere, sînt *sensurile* și *desemnările*. Niciodată nu se traduc *semnificațiile*, acestea sînt doar *instrumentele* traducerii.

Nu cu mult diferit se prezintă lucrurile atunci cînd textul supus interpretării este redactat în aceeași limbă, dacă textul respectiv este un text literar, un text liric, de exemplu. În spațiul lecturii unui astfel de text (la o primă lectură) se poate foarte bine proba adevărul afirmației făcute de savantul român cu privire la distincția dintre cele trei tipuri de conținuturi lingvistice. „*Putem înțelege perfect tot ce se spune într-un text literar ca semn, adică desemnarea și semnificația, fără să înțelegem nimic din sens*”³. Evident că aici vorbim despre alte probleme de înțelegere și nu doar de ceea ce înseamnă *înțelegerea mai bună ori mai potrivită*, pentru care se solicită de obicei sprijinul hermeneuticii.

Rezumînd în avans, din Antichitate și până în secolul al XIX-lea, atunci când apar marii reprezentanți ai hermeneuticii romantice (F.D.E. Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt și, către sfîrșitul secolului, Wilhelm Dilthey), hermeneutica este avută în vedere mai ales ca *disciplină practică*, constînd într-un set de reguli utilizate în înțelegerea și explicarea textelor, întîlnite în activitățile de traducere și/sau editare a cărților sacre, a cărților juridice, istorice sau literare, adică a tuturor acelor texte care beneficiau de prestigiul tradiției (sacre sau laice).

² Mai multe detalii despre concepția marelui lingvist cu privire la conținuturile lingvistice și competențele asociate acestora se pot vedea în: Eugeniu Coșeriu, „Competența lingvistică”, în *Prelegeri și conferințe*, supliment al „Anuarului de lingvistică și istorie literară” al Institutului de Filologie Română „Al. Philippide”, Iași, tom XXXIII, 1992-1993, p. 42-43. În legătură cu relevanța acestei concepții teoretice pentru hermeneutică (și pentru hermeneutica literară), se poate vedea și capitolul consacrat lui Schleiermacher, mai precis subcapitolul III.4.

³ Eugeniu Coșeriu, *op. cit.*, p. 41.

Ca orice disciplină modernă, hermeneutica și-a precizat identitatea și statutul prin delimitarea de alte științe cu care s-a confundat o vreme sau cu care continuă să-și dispute aproximativ același domeniu de cercetare. În această activitate de legitimare epistemologică, hermeneutica apelează, ca oricare altă știință modernă, la reconstituirea istoriei sale. Procesul de reconstituire (sau de *reconstrucție*) a istoriei acestui termen reprezintă un demers hermeneutic prin excelență, știut fiind faptul că hermeneutica se raportează la tot ceea ce are legătură cu recuperarea sensului *pierdut, alterat, obnubilat sau încifrat, codificat* după reguli necunoscute profanilor sau celor de mai târziu. *Pierderile de sens* antrenate de distanțe temporale sau culturale (ori de diferențe lingvistice) pot fi recuperate de interpretul inspirat, de hermeneutul potrițit, cel care poate să desfășoare ceea ce se numește *activitatea de restaurare a sensurilor unui text*. *Reconstrucția, restaurarea sau restituirea sensurilor originare* ale unui text reprezintă sarcina și apanajul *hermeneuticii restaurative*. Dar cum „restaurarea sensului” implică, în destule cazuri, „o producție mascată de sensuri și semnificații”, este de înțeles de ce hermeneutica restaurativă se contopește cu *hermeneutica instaurativă*, adică cu hermeneutica creatoare, „poietică”.⁴ Ultimul tip de hermeneutică instituie – prin gândire creatoare și instauratoare de noi adevăruri, prin imaginație fecundă și inspirată – *sensuri noi*, alături de presupusele sensuri vechi sau în locul presupuselor sensuri vechi.

Și în activitatea de reconstituire a istoriei hermeneuticii europene, *hermeneutica restaurativă* se întâlnește cu *hermeneutica instaurativă*. *Reconstrucția sensurilor istorice ale hermeneuticii* este un proces anevoios pînă astăzi, căci atestările unor sensuri ale hermeneuticii într-o epocă sau alta fac dificilă departajarea hermeneuticii ca *artă sau știință a interpretării de filologie* ori de *exegeza sacră* – în antichitate și în epoca medievală, ca și departa-

⁴ Cf. Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 86.

jarea hermeneuticii de filosofie și filosofia limbajului, de istorie sau de alte științe ale interpretării (psihanaliza, de exemplu) – în epoca modernă. Acesta este motivul pentru care alegem să vorbim în continuare – în această schiță de istorie a hermeneuticii – de multiplele sale rădăcini, între care cele mai importante par a fi: rădăcinile *livrești*, rădăcinile *mitice* și / sau *mitologice*, precum și rădăcinile *filosofice*.

Rădăcinile *livrești* (cărturărești) vizează începuturile hermeneuticii în contextul intersectării ori suprapunerii *exegezei biblice* (iudaice sau creștine) cu *filologia*. Din segregarea și (re)amestecarea celor două mari tradiții s-a născut și s-a dezvoltat întreaga problematică a hermeneuticii europene. *Filologia* (*filologie clasică*, *filologie istorică*, *critică filologică*) și *exegeza sacră* (cea din urmă înțeleasă ca exegeză a textelor sacre creștine – *hermeneutica* sau *exegeza creștină biblică*, dar și ca exegeză a textelor sacre ne-creștine: texte gnostice, hermetice, vechile texte orifice etc.) au fost asimilate pe rînd sau concomitent hermeneuticii, chiar și după autonomizarea disciplinei, survenită în secolul al XIX-lea, prin activitatea de întemeietor a lui F.D.E. Schleiermacher.

Rădăcinile *mitice* și *mitologice* sînt legate de etimologia numelui disciplinei, nume asociat, în mod (parțial) greșit, cu numele zeului Hermes. Dacă este adevărat ceea ce susținea Herder, că „*cel mai bun concept al unui lucru îl dă originea sa*”⁵, atunci clarificarea etimologiei termenului oferă indicații asupra conținutului său semantic originar. Așadar, termenul *hermeneutică* vine, după cum arată Gadamer⁶, din verbul grecesc *hermeneuein*, care înseamnă, în egală măsură, ‘a traduce’, ‘a tălmăci’ și ‘a interpreta’. Asocierea hermeneuticii cu numele zeului Hermes a fost făcută chiar din Antichitate și ea nu ține doar de etimologia populară, ci și de

⁵ Cf. Adrian Marino, *Hermeneutica ideii de literatură*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987, p. 13.

⁶ Hans-Georg Gadamer îl citează ca rezolvitor al încurcatei și confuzei etimologii a termenului *hermeneutică* pe lingvistul francez Émile Benveniste. Cf. *Adevăr și metodă*, p. 433 ș.u.

legăturile care se pot stabili între hermeneutică și atributele zeului Hermes (mare mesager și mijlocitor: între zei și oameni, între cetăți etc.), pe de o parte, și între *hermeneutică* și *hermetism*, pe de altă parte. După cum se știe, hermetismul este o doctrină religioasă, o religie specifică antichității târzii, care a impus și anumite modele de interpretare a textelor sacre specifice (*Corpus hermeticum*, *Tabula Smaragdina*), texte cu un grad mare de încifrare, așadar esoterice. Texte esoterice și practici hermeneutice aferente s-au dezvoltat și fixat și în contextul gnozelor sau în Cabală (mai târziu), cu care hermetismul s-a și amestecat de-a lungul timpului. *Hermetismul* – care se relaționează cu *hermeneutica* și cu zeul secretelor, Hermes – nu trebuie relaționat atât cu Hermes al grecilor, cât cu Hermes Trismegistus, echivalentul zeului egiptean Thot. În această ipostază, Hermes este un zeu sapiențial atoateștiutor, ale cărui învățături suportă o multitudine de interpretări, pe care însă nu le poate performa oricine, ci doar cei inițiați.

Rădăcinile *filosofice* ale hermeneuticii s-ar putea explica, pe de o parte, prin dimensiunea constitutiv hermeneutică a oricărei filosofii⁷, dar și prin prezența tematicii interpretării la câțiva dintre cei mai prestigioși și mai vechi filosofi. Unii au căutat să justifice semnificațiile termenului *hermeneutică* prin accepțiile pe care le are acest termen în operele marilor filosofi ai Antichității timpurii, Platon și Aristotel. La cel din urmă, de exemplu, apare termenul *hermeneia* cu sensul de 'interpretare' sau, mai curînd, 'explicitare', în scrierea *Peri hermeneias* (*Despre interpretare*). În spațiul acestei scrieri, este pusă, pentru prima dată, problema raportului dintre *limbă* și *interpretare*. În termenii speciali ai lui Aristotel, *limba însăși este interpretare*. În plus, ținînd cont de transformarea filosofiei în hermeneutică, în secolul al XX-lea, produsă chiar pe fondul resuscitării întregii problematice a limbajului, avem un argument în plus în acceptarea acestei ipoteze privind originea filosofică a her-

⁷ Cf. Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 204 ș.u.

meneuticii, oricît de diferit am înțelege termenul aristotelician de *hermeneia*.

I.2. Hermeneutică și exegeză sacră

Despre originea hermeneuticii creștine s-ar putea spune că ea coincide cu originea creștinismului, întrucît creștinismul însuși s-a constituit ca doctrină din exegeza *Vechiului Testament*, în perioada împlinirii lui prin evenimentul Întrupării Cuvîntului lui Dumnezeu în istorie, în persoana mîntuitoare a lui Iisus Hristos. Dezvoltarea hermeneuticii ca exegeză a textelor sacre atinge apogeul în secolul al IV-lea d.Hr., considerat secolul de aur al *patristicii*.⁸ În mod convențional, despre începutul *perioadei patristice* vorbim încă de la începutul erei creștine, dar nici sfîrșitul perioadei patristice nu este clar delimitat. Teoretic, perioada patristică se încheie cu Ioan Damaschin (753), însă se acceptă ideea perpetuării patristicii dincolo de granițele istorice stabilite, în ceea ce s-a numit perioada *neo-patristicii*, care îi include pe teologii și scriitorii bizantini de mare anvergură din secolele XIII-XV, precum Sf. Grigore Palama, Sf. Simeon Noul Telog ș.a., care sînt întru totul comparabili cu reprezentanții patristicii propriu-zise, dezvoltată în secolul al IV-lea. În *secolul de aur al patristicii*, au trăit și au scris „clasicii” patristicii, cunoscuți și consacrați ca mari sfinți și mari *părinți* ai Bisericii creștine (încă nescindate): Grigore de Nyssa, Grigore de Nazianz, Vasile de Cesareea, Ioan Hrisostom (cunoscut la noi ca Ioan Gură de Aur). Importanța hermeneuticii creștine devine evidentă dacă luăm în considerare că *vîrstele hermeneuticii creștine* sunt conde-

⁸ În sens strict, *patristica* reprezintă „istoria și conținutul doctrinei Părinților Bisericii, doctrină încheată ca tradiție, acceptată în comun de întreaga Biserică într-o perioadă a istoriei bisericești, în care s-a transmis și asimilat învățătura apostolică într-o formă autentică și normativă.” Cf. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, A-Z, București, Editura IBMBOR, 1994.

rate a fi chiar *vîrstele hermeneuticii europene*⁹. În linii mari, aceste *vîrste* sau *etape* ale hermeneuticii europene sunt: 1) *intervalul patristic* (sec. IV-VI, pînă în sec. VIII); 2) *intervalul scolastic* (sec. XII-XIV); 3) *perioada Reformei* (sec. XVI); 4) *perioada romantică* sau *perioada hermeneuticii romantice* (sec. XIX). După alți cercetători, care adoptă formula, parțial sinonimă, de *exegeză biblică creștină*, istoria hermeneuticii creștine poate fi împărțită, în mod general, în trei mari perioade: 1) *epoca patristică și medievală*, 2) *Renașterea și Reforma* și 3) *epoca modernă*¹⁰.

Hermeneutica patristică implică, într-o primă subetapă, sinteza dintre spiritualitatea apostolică și neotestamentară cu cea veterotestamentară, altoite pe cultura clasică a Antichității, dar și pe tradițiile culturale ale popoarelor barbare. În acest context de o mare complexitate și heterogenitate culturală, ~~vostea cea bună~~, *Evangelia*, a trebuit să fie codificată într-un și printr-un orizont nou de înțelegere, constituit, în bună măsură, de formele garantate de limbile de mare tradiție ale culturii greco-latine¹¹.

Reprezentanții iluștri ai hermeneuticii patristice sunt marii teologi, întemeietori de tradiții dogmatice și de canoane bisericești și liturgice, cunoscuți și sub numele de Sfinții Părinți ai Bisericii. Alături de cei mai înainte pomeniți, mai pot fi amintiți Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, anticipați, la rîndul lor, de către Tertullian (sec. III) și Fericitul Augustin (sec. IV). În continuitatea lor se înscriu teologii și scriitorii bizantini din secolele XIII-XV, precum sfinții Grigore Palama, Simeon Noul Teolog, Nicolae de Metona, Nicolae Cabasila, care formează ceea ce s-a numit *intervalul neopatristicii*.

⁹ Cf. Ștefan Afloroaei, *op. cit.*, p. 192-194.

¹⁰ Periodizarea îi aparține lui John H. Hayes and Carl R. Holladay, *Biblical exegesis. A beginner's handbook*, second edition, SCM Press Ltd., 1995 p. 18, apud Constantin Jingă, *Aventura căutării de sens. O istorisire a exegezei biblice creștine*, în <http://www.ortho-logia.com/Romanian/Articole/Aventura.htm>.

¹¹ Cf. și Ștefan Afloroaei, *op. cit.*, p. 194.

Hermeneutica scolastică (sec. XII-XIV) reprezintă o altă etapă a hermeneuticii creștine, dezvoltată în noul context creat de *Marea Schismă* (1054)¹² în zona occidentală a Europei, o etapă fără amploarea și consecințele istorice ale hermeneuticii patristice, din care s-a segregat, dar plină de însemnătate pentru evoluția viitoare a Occidentului creștin. Aici se încadrează nume prestigioase precum Bonaventura, Occam, Duns Scotus ș.a., importanți și reprezentativi pentru multe domenii ale culturii și științei europene (filosofie, logică etc.).

Hermeneutica Reformei (sec. XVI) este legată, după cum o arată și numele, de marile mutații provocate de Reformă prin contribuțiile lui Martin Luther, Calvin ș.a. Din cauza noii întreruperi a tradițiilor consacrate în sînul Bisericii occidentale, Reforma a mai fost numită și *cea de a doua schismă* sau *mica schismă*. Acum apare și se dezvoltă un alt tip de hermeneutică, modelată de altă doctrină și de alt crez religios, vizibil și în adoptarea unei alte conduite în sfera activității religioase. Regula *sola Scriptura* implică abandonul tradițiilor nescripturistice și, pe cale de consecință, dezvoltarea fără precedent a activității de interpretare și de traducere a *Bibliei*. Reformatorii consideră că Scriptura se interpretează pe ea însăși și că nu este nevoie de alte canoane de interpretare în afara celor imanente textului biblic: „Poziția lui Luther poate fi formulată aproximativ în felul următor: Sfînta Scriptură este *sui ipsius interpretes*. Pentru a dobîndi înțelegerea justă a acesteia, nu este nevoie de tradiție și nici de o artă a interpretării în sensul teoriei antice despre sensul cvadruplu al Scripturii.”¹³

În aceeași perioadă începe marile curent al traducerii *Bibliei* în idiomurile locale, pentru că, o dată cu abandonarea tradițiilor

¹² *Marea Schismă* este numele sub care sunt cunoscute separarea canonică și întreruperea comuniunii liturgice dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă, provocate de bula de excomunicare din 16 iulie 1054, depusă în numele papei Leon IX împotriva patriarhului Mihail Kerularie, care, la rîndul său, a excomunicat delegația papală prezentă la Constantinopol.

¹³ Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 137.

Bisericii Catolice, sunt abandonate și limbile de cult europene. În acest context al traducerilor Bibliei, se construiește o extraordinară platformă pentru dezvoltarea hermeneuticii moderne. Din încrucișarea problemelor doctrinare cu problemele filologiei clasice și ale filologiei istorice, suscitade de intensele activități de traducere, s-au dezvoltat premisele a ceea ce mai târziu s-a numit *hermeneutica romantică* și *hermeneutica modernă*, ambele legate de numele lui Schleiermacher (1768-1834) – fondatorul hermeneuticii generale. Hermeneutica creștină generată de Reformă are corespondent mai întâi în *teologia liberală* creată de Schleiermacher, apoi într-o suită de alte curente teologice și hermeneutice de intensă rezonanță culturală. Cele mai importante sînt: *teologia dialectică* a lui Karl Barth (1886-1968), *hermeneutica biblică demitologizantă*, întemeiată de Rudolf Bultmann (1884-1976), și *teologia sistematică* creată de Paul Tillich (1886-1965).

Asupra unor aspecte care privesc formele îmbrăcate de hermeneutica creștină în diferitele ei etape de dezvoltare vom reveni pe parcursul următoarelor pagini, dar și în cadrul altor capitole. Acum ni se pâr mai necesare cîteva precizări referitoare la denumirile sub care se întîlnește hermeneutica creștină în Europa (și la noi) pînă astăzi, particularitățile „modelelor” hermeneutice create și relevanța lor pentru epoca (post)modernă etc.

Sintagmele curent utilizate pentru desemnarea hermeneuticii creștine în spațiul cultural românesc sînt: *hermeneutica biblică* și *exegeza creștină*. Primul termen al sintagmei apare în variație liberă cu termenii *ermeneutică* și *ermineutică*, întrebuițați pînă astăzi. În schimb expresia *exegeză creștină*, întîlnită mai ales în varianta de *exegeză istorico-critică*¹⁴, este un element din terminologia creștină universală, terminologie consacrată în mediile teologice. Termenii parțial sinonimi cu *exegeza creștină*, utilizați uneori în locul denumirii acesteia, sînt: *exegeză sacră*, *exegeză a textelor sacre*,

¹⁴ Cf. *Dicționar Enciclopedic al Bibliei*, transpunere românească de Dan Slușanschi, 1999, București, Editura Humanitas, dar și Constantin Jingă, *art.cit.*

exegeză biblică (eventual cu specificarea ariei de cuprindere: exegeză veterotestamentară, exegeză neotestamentară etc.).

În contextul teologiei ortodoxe de la noi, din câte ne-am putut da seama, termenul *hermeneutică* a fost mai degrabă evitat. Când cuvîntul *hermeneutică* nu este, totuși, evitat¹⁵, forma preferată este (astăzi) arhaicul *ermineutică* (cu varianta, utilizată mult timp și în secolul al XX-lea, *ermeneutică*), argumentul fiind unul de ordin confesional, dar și istoric. Argumentul confesional se referă la conotațiile protestante ale termenului *hermeneutică* (despre aceasta putîndu-se spune, ca și despre *filosofie* – socotită a fi o „afacere eminamente germană” –, că este o „afacere eminamente protestantă”). Din punct de vedere istoric, *hermeneutica* se putea relaționa cu un termen înrudit din limba română veche, termenul *erminia*, de proveniență neogreacă, cunoscut mai ales cu sensul (de bază) ‘tilcuire, interpretare, explicare a unui text religios’.¹⁶ Atestarea cuvîntului *hermeneutică* (în alternanță cu *ermeneutică*, *ermineutică*) nu pare mai veche de secolul al XIX-lea, când sînt traduse primele manuale de *hermeneutică*, mai întîi în Transilvania, apoi și în Moldova: *Hermeneutica*, manuscris din 1844, Biblioteca Academiei, Filiala Cluj-Napoca; *Ermeneutică*, manuscris din 1855, Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu” din Iași ș.a.¹⁷ Pe de o parte, spiritul conservator, care predomină în terminologia creștin-ortodoxă (și din rațiuni de delimitare confesională), iar, pe de altă parte, conținutul semantic diferit al termenului *hermeneutică* au făcut ca neologismul să fie greu acceptat. Chiar atunci cînd este acceptat, acceptarea nu este fără rezerve și fără modificări care să implice conexiunea cu mai vechiul termen bisericesc *erminie*. Așa s-ar putea explica de ce într-o carte de teologie ortodoxă din 1997 este utilizată încă expresia *ermineutica biblică*.¹⁸

¹⁵ Cf. Constantin Coman, „Ermeneutica biblică”, în *Biblia în Biserică. Eseuri pe teme biblice*, București, Editura Bizantină, 1997.

¹⁶ Cf. *Dicționar enciclopedic*, vol. II, D-G, București, Editura Enciclopedică, 1996.

¹⁷ Cf. Aurel Sasu, *Textul ipotetic. Contribuție la o istorie a hermeneuticii românești*, București, Editura Minerva, 1984, p. 78.

¹⁸ Vezi nota 12.

Nu trebuie neglijat, pe de altă parte, că *hermeneutica* și *exegeza* sînt cuvinte sinonime, dar nu niște sinonime perfecte. Mai mult, în calitatea lor de termeni de specialitate, *hermeneutică* și *exegeză* trimit la domenii de specializare diferită, chiar dacă acestea aparțin aceleiași sfere de cercetare a textului biblic. În comparație cu *hermeneutica*, termenul *exegeză* este mai neutru. După cum atestă dicționarele, *exegeză* vine din cuvîntul grecesc *exegesis*. Acesta din urmă reprezintă un abstract verbal al verbului *exegoumai*, care înseamnă 'a conduce în afară, a face să (re)iasă (dintr-un text) înțelesurile lui'¹⁹. *Exegeza* – și în varianta *exegeză istorico-critică* – desemnează un set de operații și activități perfect delimitate și reglementate, care implică cunoștințe de filologie, clasică și istorică, de istorie și critică literară, date privind istoria formelor redactării textelor clasice, textologia, istoria limbii și istoria culturii etc. Ca și *hermeneutica*, *exegeza* aduce sensul în afara textului, dezvăluie sensul ascuns ori greu accesibil, însă fără a avea pretenția pe care o are *hermeneutica* de a negocia sensul, de a arbitra între interpretările posibile. De altfel, asemănările dintre *hermeneutică* și *exegeză* se opresc aici. *Exegeza* este îndatorată spiritului pozitivist al cercetării lingvistice, istorice etc. și larg textologice, pe cînd *hermeneutica* este o disciplină idealistă și speculativă. *Exegeza* se ocupă de trecutul textului, căruia îi face „arheologia”, pe cînd *hermeneutica* are în vedere viitorul textului, interesată fiind de „teleologia” acestuia, de devenirea lui în procesul lecturilor succesive.²⁰ Și aceasta, pentru că *textul biblic* nu este doar ceea ce atestă un manuscris sau o sumă de manuscrise, ci un *corpus* constituit de una sau mai multe tradiții de interpretare, un *macro-text* în care pot fi urmărite și cercetate „formarea și acumularea (...) diferitelor lecturi tradiționale chiar înlăuntrul canonului Sfintelor Scripturi”.²¹ Nu doar *hermeneutica*, ci și *exegeza istorico-critică* este obligată să țină

¹⁹ Cf. *Dicționar Enciclopedic al Bibliei*, op. cit.

²⁰ Cf. André LaCocque, Paul Ricoeur, *Cum să înțelegem Biblia*, traducere de Maria Carpov, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 5.

²¹ *Ibidem*, p. 7.

cont de realitatea specifică a textului biblic, să nu-l trateze ca pe un text *fix*, ca pe un lucru în sine, rupt de *comunitatea de lectură* și de *interpretare* care l-a instituit, care îl promovează, care se legitimează prin el. Și aceasta deoarece „textul, rupt de legăturile lui cu o comunitate vie, este redus la starea de cadavru trimis la autopsie”.²² Or, textul biblic este *textul viu*, prin excelență, nu doar ca text al *vieții adevărate* (viața în Dumnezeu, în ascultarea Cuvîntului lui Dumnezeu), ci și ca text care *crește o dată cu cititorii săi*.²³ De aceea este potrivit să vorbim de *teleologia* textului biblic și nu doar despre *istoria* și *arheologia* lui. Textul biblic nu poate fi considerat text *fini*t și *autonom* decît prin abuz și neînțelegere. În el se află reprezentată comunitatea sau comunitățile de lectură și interpretare, el își conține/tezaurizează propriile tradiții de lectură și interpretare și, evident, propriile canoane hermeneutice. Din această cauză, principiul hermeneutic (și teologic) *sola Scriptura*, impus de Reformă în secolul al XVI-lea, „este de nesusținut chiar pe planul hermeneuticii”²⁴. De altfel, hermeneutica gadameriană, ca și teoriile receptării (Hans-Robert Jauss) – care consideră „*istoria efectelor*” unui text ori *istoria receptării* lui drept o parte integrantă (constitutivă) a celui text – nu fac decît să confirme un principiu hermeneutic de universală recunoaștere în hermeneutica creștină de pînă la Reformă (ca și în cea iudaică, unde se vorbește de o *Tora* scrisă și de o *Tora* nescrisă, *Tora* orală, la fel de importante amîndouă).

Ideea „creșterii Sfintei Scripturi o dată cu cititorii săi” (Sf. Grigore cel Mare) se referă însă și la un alt aspect al lecturii textului sacru, aspect comun modelului hermeneutic iudeo-creștin, întemeiat pe *multidimensionalitatea* textului biblic. Lectura tradițională a textului biblic este o lectură deschisă tuturor nivelelor textului: *literal*, *alegoric*, *moral* și *anagoric*. Înțelegerea specifică fiecărui nivel

²² *Ibidem*.

²³ Sfintul Grigore cel Mare spunea: „Sfinta Scriptură crește o dată cu cititorii săi”. *Ibidem*, p. 6.

²⁴ *Ibidem*, p. 7.

aflat dincolo de nivelul literal este cu mult mai mult decât un simplu proces cognitiv, pentru că implică un spor de ființă sau – după cum vom vedea mai târziu – schimbarea vieții. *Edificarea* (în toate sensurile) prin lectura textului biblic – lectură înțeleasă ca *lectio divina* – este în același timp *autoedificare*.

Lectura reglementată a textului biblic (prin canoane, prin tradițiile bisericești care constituie *corpus-ul* dogmatic) nu înseamnă însă lectură mărginită. Și în hermeneutica creștină, ca și în hermeneuticile moderne (și chiar postmoderne), accentul cade pe *productivitatea lecturii* și pe *receptor*, în detrimentul creditului acordat autorului și/sau operei, precum în hermeneutica romantică, de exemplu. Dar, spre deosebire de libertatea ușor megalomaniacă (sau paranoică) a eului din (post)modernitate, care se instituie (se comportă) ca singura instanță pentru el însuși și pentru toată lumea, în lectura textului sacru de tradiție iudeo-creștină, *dez-mărginirea sensului* survine ca urmare a desfășurării nivelurilor superioare ale textului sacru (alegoric, moral, anagogic sau spiritual), pe care cititorul se angajează. Nu doar cu mintea, ci cu toată știința și viața sa, pe care și-o interpretează în lumina Cuvântului divin. De altfel, chiar lectura textului sacru, în modalitățile ei tradițional-ascetice, este o formă a *voinței de ascultare* a Logosului divin. *Voința de ascultare* (ori *de subordonare liber consimțită*) se naște, prin credință, din *voința de slujire* a Cuvântului divin, din care lectorul inspirat „citește” voia lui Dumnezeu. Cei care citesc, ascultă ori propovăduiesc Cuvântul lui Dumnezeu sînt cu toții *slujitori* ai Cuvântului – înțeles ca *Logos viu*, nu ca literă moartă. Ei sînt cu toții slujitori, iar nu „posesori”, „stăpîni” ai Cuvântului. Acest principiu hermeneutic are fundamentare în textele apostolice²⁵: „Cel ce ne-a învrednicit să fim slujitori ai Noului Testament, nu ai *literei*, ci ai *duhului*; pentru că litera ucide, iar duhul face viu.” (II, Corinteni, 3,6). În acest punct apare o diferență

²⁵ Cf. Gheorghe Popa, *Teologie și demnitate umană. Studii de teologie morală contextuală*, Iași, Editura Trinitas, 2003, p. 116 ș.u.

majoră față de hermeneutica (post)modernă, centrată și aceasta pe lector și pe *productivitatea lecturii* infinite. *Voinței de ascultare* îi corespunde, în hermeneutica modernă, *voința de putere*, pe care putem să o interpretăm chiar în termenii viziunii nietzscheene din cunoscuta expresie *der Wille zur Macht*. *Voința de putere* caracterizează, în concepția lui Nietzsche (adoptată și de Heidegger), comportamentul omului modern, fundamentat pe *setea de dominație*, care nu lipsește nici măcar din felul în care omul modern cunoaște și interpretează. După cum se știe, pentru Nietzsche, nu există lucruri și valori în sine, ci numai *interpretări* ale acestora. *Viața, morala, Dumnezeu* nu sînt nimic altceva decît *opiniile* pe care și le-a făcut omenirea în legătură cu toate acestea. Opiniile sînt rezultatele unor *interpretări*, iar selectarea unor opinii în locul altora nu reprezintă nimic altceva decît o formă de manifestare a *voinței de putere*. *Voința de putere* nu este doar un accesoriu al ființei umane, ci chiar esența ei, pe care o asumă integral doar *Übermensch-ul*, omul din „postumitatea” lui Dumnezeu.

În termeni creștini, nietzscheana *voință de putere* este cunoscută ca *poftă* sau *duh al stăpînirii*, care îl caracterizează pe omul luciferic, aflat în neascultare, orgolios și (fals) autonom. *Voința de ascultare*, care îl caracterizează pe lectorul tradițional al Bibliei, își are originea în smerirea de sine și ea se amplifică pe măsura adîncirii în smerenie, adică pe măsura *derealizării* (sau *i-realizării*) lectorului în fața „lucrului textului” (concept gadamerian), *i-realizare* necesară pentru intrarea în „lumea textului” (Ricœur). Aceasta se întîmplă, după hermeneutul francez, în orice activitate autentică de înțelegere a unei opere literare²⁶. Dar dacă, în *hermeneutica textului*, *derealizarea* este înțeleasă mai degrabă în termenii comportamentului cognitiv-volițional (trebuie să accepți să te efasezi, să te diminuezi ca *eu* în fața vorbirii celui alt, tocmai pentru a o putea primi, pentru a o putea recepta într-o măsură cît mai mare), în

²⁶ Cf. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 103-108.

hermeneutica creștină, această derealizare implică toate palierele ființei umane: afective, morale, intelectuale, spirituale. Termenul *smerenie* – categorie fundamentală a teologiei creștine, căci își are originea în chiar misterul Întrupării, exemplu suprem de smerenie! – ar putea fi înțeles, mai ales de un laic, prin intermediul noțiunii profane de *derealizare*, deși nu trebuie redus la aceasta. Oricât de aproximativ ar fi înțelese categoriile și noțiunile fundamentale ale teologiei creștine implicate în *hermeneutica creștină* (și *iudeo-creștină*) de către un om format numai în tradițiile culturii și *hermeneuticii* seculare, deosebiriile dintre ele sînt evidente, fiind bazate pe opoziții puternice. *Voința de putere* reprezintă opusul *voinței de ascultare*, iar înțelegerea ce decurge din *voința de ascultare* este cu totul altceva decît înțelegerea născută din *voința de putere*. Primul tip de înțelegere conduce la *derealizarea* omului pentru a-i face loc lui Dumnezeu în el (în viața lui), urmîndu-l și confirmîndu-l pe Apostolul Pavel, cel dintîi mare hermeneut creștin, după unii, cel care a afirmat: „nu mai visez mie, ci Iisus Hristos trăiește în mine” (Galateni 2, 20). Înțelegerea născută din *voința de putere* conduce nu doar la interpretările inflaționiste cunoscute din *hermeneutica* (post)modernă, dar și la o patologică și tragică (dacă nu ar fi și ridicolă) inflație de sine. În definitiv, putem să ne întrebăm – o dată cu Vladimir Soloviev – ce mare lucru este un *supraom* (*Übermensch*) care pierе?

În concluzie, problemele centrale ale *hermeneuticii biblice* ar putea fi rezumativ redate de întrebarea *ce înseamnă a citi, a înțelege și a interpreta* Biblia, Tora etc. Din cele spuse deja, s-a putut vedea că la întrebarea de mai sus nu se poate răspunde prea ușor. Mai întîi, trebuie să fie bine stabilit ce este *textul sacru*, în ce constă postulatul *caracterului infinit* al acestuia, cît de importante sînt relațiile dintre *textul sacru* și *comunitatea de interpretare/lectură*. Nu trebuie ignorat nici caracterul multiplu fondator al textului sacru: fondator al unei tradiții de lectură și de interpretare, dar și cale de legitimare/identificare a unei confesiuni, a unui curent teologic și hermeneutic etc.

I.3. Hermeneutica filologico-retorică tradițională dezvoltată în cadrul hermeneuticii creștine. Teoria sensurilor unui text

Relevanța hermeneuticii creștine pentru hermeneutica actuală și pentru hermeneutica literară în special trebuie discutată, de asemenea, din dublă perspectivă, după cum aceasta s-a și manifestat: ca *exegeză sacră* și ca *hermeneutică filologico-retorică*. De altfel, acestea reprezintă și principalele orizonturi de formare a ceea ce numim hermeneutica modernă. Pe urmele lui Dilthey, Paul Ricœur consideră că însăși „ideea de hermeneutică, ca știință a regulilor de exegeză, s-a constituit prin exegeza textelor biblice, și apoi a celor profane”²⁷, precizînd, în altă parte²⁸, că originile hermeneuticii europene se află în textul *Peri hermeneias* al lui Aristotel și în exegeza biblică. După părerea sa, nu numai că „problema hermeneuticii s-a constituit, într-o mare măsură, în această incintă a interpretării Sfintei Scripturi”, dar „ceea ce tradițional a fost numit «*cele patru sensuri ale Scripturii*» reprezintă inima acestei hermeneutici.”²⁹ Aprecierile hermeneutului reprezintă un motiv în plus pentru a intra în alte detalii istorice ale doctrinei hermeneutice creștine, de această dată, cu o focalizare mai mare pe tema pluristratificării sau a multidimensionalității textului biblic.

Mai întîi, trebuie precizat că hermeneutica creștină nu a avut și nu are legătură doar cu teologia sau cu exegeza sacră, ci și cu aspectele filologico-retorice ale textului studiat. De interes, mai ales pentru ceea ce numim hermeneutica literară, sînt aspectele filologico-retorice ale hermeneuticii creștine, ceea ce este de obicei numit *hermeneutică filologico-retorică* sau *hermeneutică tradițională*. Cum e și normal, hermeneutica biblică, hermeneutica creștină,

²⁷ Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Editura Echinoc, 1999, p. 64.

²⁸ Cf. Paul Ricœur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, traducere din limba franceză de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu, București, Editura Trei, 1998, p. 29.

²⁹ *Ibidem*, p. 33.

exegeza sacră nu sînt de conceput în afara examinării critice a textului, examen care implică multiple cunoștințe de filologie, retorică, gramatică. Deja în secolul al IV-lea d.Hr., un exeget al Cuvîntului divin, cum este Fericitul Augustin, expunea ca exigențe ale hermeneuticii creștine, pe lîngă exigențele de credință și viață organizată după regulile credinței (propensiune spre viața contemplativă, smerenie etc.), calități de filolog și de om de cultură. Un hermeneut creștin trebuia să demonstreze cunoașterea limbii originare a textului, o bună cunoaștere a ansamblului Bibliei, să posede cunoștințe despre contextul istoric în care a apărut textul comentat etc.³⁰ Este evident că aspectele lingvistice și retorice implicate de hermeneutica creștină nu datează de la începutul erei creștine, adică din primele secole ale constituirii disciplinei, pentru că interpretări ale textelor sacre sau profane s-au făcut de cînd există texte scrise. Dar ceea ce ne interesează aici nu este atît procesul constituirii hermeneuticii filologico-retorice, cunoscută și ca filologie clasică, istorică, critică etc., fenomen dificil de circumscris în limite istorice precise, cît *fundamentele lingvistico-retorice* ale hermeneuticii creștine, anterioare creștinismului și pe care hermeneutica creștină le-a adoptat, le-a rafinat și le-a practicat, impunîndu-și chiar propriile-i canoane de interpretare, în directă legătură cu înțelegerea limbii, a tehnicii lecturii, cu structura și arhitectonica textului sacru etc.

Principalele lucruri pe care trebuie să le știe un hermeneut al textului sacru sînt, în parte, comune cu cele pe care le are în vedere orice interpret al textelor, chiar dacă nu toți le conștientizează, pentru că nu sînt deprinși să reflecteze asupra a ceea ce fac. În afara chestiunilor deja pomenite, aspectele pe care trebuie să le aibă în vedere hermeneutul – adică să devină conștient de implicațiile lor – vizează modul de concepere a limbii și a raporturilor dintre limbă și gîndire. În izomorfismul sau disimetria dintre cele două planuri își au originea concepțiile despre sensul unic sau

³⁰ Cf. Aurel Codoban, *op. cit.*, p. 88.

despre sensurile multiple ale unui text. Problema sensului dublu (multiplu) este nu doar o problemă de semantică, ci și una de hermeneutică³¹, interesînd orice tip de hermeneutică. Cel care știe cum face sens un text știe și ce sensuri are textul și cum să le găsească și să le interpreteze.

Se spune că, în general, concepțiile despre limbă ale antichității favorizau expresia în detrimentul gîndirii, omul antic putînd fi definit ca animal *locvace*. În schimb, creștinii au favorizat gîndirea, subordonînd expresia gîndirii. Definiția omului ca *ființă rațională* pare să fie creația creștinismului.³²

Izomorfismul dintre planul gîndirii și planul expresiei favorizează postularea sensurilor univoce ale textului. Conținutul unui astfel de text este perfect transparent și integral transpus în planul semnificantului. În acest caz, sensul literal este egal cu sensul total al unui text. Cînd deplinătatea literei era corelată cu sacralitatea ei, cum se întîmpla îndeobște în cazul culturilor antice, era de la sine înțeleasă însemnătatea sensului literal. Acest nivel de sens se regăsește, cum este și firesc, în toate teoriile sensurilor multiple, indiferent că este vorba de două, trei sau mai multe nivele de sens. Despre importanța sensului literal, latura obiectiv-materială a oricărui conținut textual, nesupusă variațiilor, pe care se pot dezvolta multe alte sensuri, și despre necesitatea raportării la acest plan literal în permanență, au vorbit toți hermeneuții moderni, de la Schleiermacher la Umberto Eco.³³ Evident că acest nivel de sens a fost avut în vedere și de cei vechi, chiar dacă nu a fost întotdeauna la fel de prețuit. Așa, de exemplu, filosofii stoici greci (secolul al III-lea î.Hr.), cunoscători ai miturilor, au fost de părere că interpretarea literală a mitului ar fi o impietate. Litera profană nu este și nu poate fi o haină potrivită pentru mesajul sa-

³¹ Cf. Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, p. 63.

³² Cf. Aurel Codoban, *op. cit.*, p. 88-89.

³³ „E necesar ca orice discuție despre libertatea interpretării să înceapă printr-o apărare a sensului literal.” Umberto Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Constanța, Editura Pontica, 1996, p. 29.

cru, care nu este încăput decît de alegorie, limbajul alegoric ținînd ascuns de ochii vulgului adevăratele sensuri ale miturilor. Paul Ricœur derivă întreaga problemă a sensului multiplu din așa-zisa funcție alegorică a limbajului: „Prin aceasta (problema sensului multiplu, n.n.) înțeleg un anumit efect de sens, conform căruia o expresie de dimensiuni variabile, ce semnifică un lucru, semnifică în același timp un alt lucru, fără a înceta a-l semnifica pe primul. În sens propriu, e funcția alegorică a limbajului (alegorie: ‘a spune altceva spunînd ceva’)”.³⁴

În epoca stoicilor greci – sînt de părere unii autori – se cristalizează teoria sensului dublu, care va cunoaște o fundamentare (nuanțare) în plus prin Philon din Alexandria (20/25 î.Hr. – 50/40 d.Hr.), de la care va fi preluată de Clement din Alexandria și Origen, ultimul fiind și cel care o dezvoltă, adăugîndu-i încă un sens, și întemeind, astfel, teoria sensului triplu al textului sacru creștin. Așadar, teoria sensului multiplu își are rădăcinile în filosofia păgînă și în ceea ce s-ar putea numi epoca precreștină. Însă liniile principale pe care s-a dezvoltat în creștinism sînt în directă legătură cu principiile de credință ale hermeneuticii creștine, altfel spus, în strictă corelație cu interesele dogmatice și apologetice, precum și cu viața religioasă în ansamblul ei. Lectura textelor sacre (aparținînd oricărui tip de religie) a fost dintotdeauna reglementată, oriunde s-ar fi practicat: în hermeneutica creștină sau în cea iudaică, în hermetism, gnosticism sau în alte curente și religii. Lectura canonică nu exclude alt tip de lectură a acestor texte, numai că alte tipuri de lectură a textelor canonice dintr-o religie ne plasează în alt spațiu decît cel al hermeneuticii sacre.

Învățăatul Philon din Alexandria, reprezentant de seamă al iudaisticii eleniste și autor al unor comentarii alegorice pe marginea unor pasaje din Cartea Genezei, a influențat gîndirea creștină a primelor veacuri. Teoria sensului dublu, pe care o impune și din care se vor inspira unii Părinți ai Bisericii, își are originea în viziunea dualistă asupra omului, văzut ca trup și suflet. Corespunzător

³⁴ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 64.

trupului se dezvoltă sensul literal, iar corespunzător sufletului se formează sensul alegoric, ultimul fiind înțeles ca o expresie a depunerii spiritului invizibil în cuvânt. Sensul alegoric este destinat înțelegerii celor aleși, ca și în cazul textelor orifice, pentru că numai aceștia pot să distingă prezența invizibilului în cele vizibile. Sensul alegoric aproape se suprapune, aici, sensului spiritual. În accepție creștină, sensul spiritual înseamnă sensul mistic, iar în accepția mai largă a sincretismelor religioase, acesta este sensul ocult, ocultat, încifrat, esoteric etc. Ideea inaccesibilității sensului spiritual este una de largă circulație în toate sistemele religioase, indiferent că este vorba despre creștinism, gnosticism, Cabală sau hermetism. Au acces la acest nivel de sens doar cei pregătiți, îndrumați, inițiați în viața spirituală.

Teoria sensului triplu este relaționată cu numele lui Origene (185-254 d.Hr.), teolog important al Bisericii creștine occidentale, autor al unei controversate doctrine a mântuirii (teoria *apocatastazei*). Origene pornește de la teoria sensului dublu a lui Philon din Alexandria, amplificând numărul de sensuri al unui text cu încă unul, cu argumente (îndreptățite) identificate într-un verset din Cartea Proverbelor din *Vechiul Testament*, ca și în doctrina filosofică a lui Platon, de la care preia trichotomia corp, suflet, spirit. În acord cu aceste distincții, Origene stabilește existența, în textul biblic, a trei sensuri: sensul literal, sensul psihic și sensul spiritual. În exemplificarea lui Origene, „cuvântul Paște înseamnă: în sens *literal* (corespunzător corpului): ‘sărbătoare iudaică; în sens *psihic* (corespunzător sufletului): ‘Hristos ca miel pascal, ca jertfă; în sens *spiritual* (sau *pneumatic*, corespunzând Sfântului Duh/Spirit) ‘masa comună a sufletelor cu îngerii’.”³⁵

Teoria sensului cvadruplu este legată de numele lui Ioan Cassian (360-436 d.Hr.), teolog originar, se pare, din Scythia Minor (Dobrogea de astăzi), stabilit în Apus (la Marsilia, după unii), unde a

³⁵ Liniile generale ale teoriei celor patru sensuri și exemplele aferente le-am prezentat după: Aurel Codoban, *op. cit.*, p. 87.

fondat primele mănăstiri creștine și s-a impus ca unul dintre primii promotori ai vieții monahale. Cele patru sensuri ale textului biblic sînt: sensul literal (semnificația uzuală a cuvîntului); sensul alegoric (ce este de crezut sau de înțeles dincolo de sensul comun); sensul moral sau spiritual (ce află omul despre el însuși și despre viața lui în lumina Cuvîntului divin; o citire a adevărului propriiei vieți prin prisma adevărului creștin din Biblie; la acest nivel înțelegerea înseamnă edificare și autoedificare); sensul anagogic sau mistic (este cel mai înalt nivel al înțelegerii textului). La acest ultim nivel înțelegerea reprezintă un fenomen de supracogniție, implicînd comuniunea deplină a omului cu Dumnezeu, dincolo de înțelegerea umană obișnuită. Este de la sine înțeles că tipul de sens vizat în lectura Sfintei Scripturi este cel superior, mistic, anagogic, spiritual, fără a fi ignorate nici celelalte, a căror parcurgere reprezintă o cale de a accede la cel din urmă. Accesul la cel din urmă nivel de sens implică o schimbare radicală nu doar a comportamentului obișnuit de lectură, ci chiar schimbarea vieții, ca să nu mai vorbim de smerenia imensă în care trebuie să se afle lectorul care tinjește să acceadă la nivelul mistic al textului. Lectorul implicat în lectura Cuvîntului divin nu se mai situează pe poziția de forță a celui pornit să cucerească sensurile textului, ci, dimpotrivă, pe poziții de maximă docilitate față de Cuvîntul divin, căruia îi lasă întreagă inițiativa în procesul înțelegerii. Logosul divin este cel care îl pătrunde și-l modelează în spiritul unei înțelegeri deloc comune pe cititorul mistic. Prin exercițiul unui îndelungat proces de smerire, cititorul mistic (care este întotdeauna un ascet) nu mai adoptă obișnuita autoimpunere de sine și voința de putere subiacentă acesteia, ci se subordonează și abandonează cu totul ascultării Cuvîntului divin.

Teoria sensurilor unui text care ne-a rămas din hermeneutica creștină (numită de unii *hermeneutica tradițională*) ar putea fi confruntată – pentru comparație – cu teoria straturilor de sens dez-

voltată de Umberto Eco.³⁶ În concepția semioticianului italian, straturile de sens pot fi delimitate și interpretate urmînd *intențiile* care organizează autoritar planul sensului: *intentio auctoris*, *intentio operis*, *intentio lectoris*. Adoptînd această poziție, Umberto Eco procedează ca un hermeneut. El se situează pe pozițiile hermeneuticii romantice de tendință intenționalistă, cu implicarea ambelor sale ramuri: hermeneutica restaurativă (cea care vizează reconstituirea sensurilor rezultate din planul *intenției autorului* și din acela al *intenției operei*) și hermeneutica *înstaurativă*, o hermeneutică creatoare, vizînd o receptare prin prisma *intenției lectorului*.

Planul *intenției autorului* poate să fie unul explicit, dedus din declarațiile făcute de autor în prefețe, *Cuvînt înainte* sau mărturisiri, dar și unul implicit, așadar *construit*, în măsura în care identificăm aceste intenții din perspectiva a ceea ce Wolfgang Iser numea *cititorul implicit* („der implizite Leser”), iar Umberto Eco numea „*cititor model*” (încă din *Lector in fabula*), respectiv, figura *cititorului ideal* – *strategie narativă* prin care autorul își organizează într-un anume fel textul.

Planul *intenției operei* este format din sensurile dezvoltate de text independent de intențiile autorului său. Un exemplu pentru cum textul poate face sens în afara oricărui control al autorului îl reprezintă *limba textului*. Aceasta poate, cu timpul, să dezvolte puternice forțe evocative și sugestive, evocînd medii sociale și artistice, culoarea istorică, amprenta ideologicului sau a politicului, alte asemenea amănunte despre epocă, dar și despre locuri, mentalități, psihologia autorului etc. Toate aceste „informații” încifrate în conotațiile limbii, care *fac sens* independent de voința autorului, sînt elemente constitutive ale limbii istorice, ale culturii lingvisticizate, prezente în codificările cultural-simbolice implicite în orice limbă istorică. Aceste straturi subiacente de sens se actualizează în procesul lecturii și ele sînt cu atît mai importante cu cît textul este mai vechi sau a fost scris la o distanță mai mare de

³⁶ Cf. Umberto Eco, *Limitele interpretării*, p. 25 ș.u.

arealul de cultură al cititorului. Cu privire la aceste sensuri care depășesc sensurile intenționate de autor s-a exprimat, în felul său unic și inimitabil, și Schleiermacher, în binecunoscuta formulă a idealului interpretării: „să-l înțelegi pe autor la fel de bine precum s-a înțeles el însuși și apoi, mai bine decât s-a înțeles el însuși”.³⁷

În ceea ce privește planul *intenției* lectorului, acesta este construit de *lectorul/interpretul* puternic, care nu se lasă confiscat nici de *intentio auctoris*, nici de *intentio operis*, mizînd mai mult pe ceea ce formează orizontul lui de așteptare și interesele lui de cunoaștere și de creație (pulsuni, dorințe etc., mărturisite sau nu). În acest plan, avertizează Eco, *intenția* lectorului poate să devină o forță de manipulare a sensurilor, rezultatul fiind că textul va spune ceea ce vrea cititorul său să spună, el găsind în text ceea ce pune singur acolo. Un exemplu în acest sens îl constituie „felurile practice de deconstrucție (care) mută spectaculos accentul pe inițiativa destinatarului și pe ireductibila ambiguitate a textului, astfel încît textul devine doar un stimul pentru deriva interpretării.”³⁸ *Derivă interpretativă* sau nu, interpretare inflaționistă născută dintr-un nihilism gnoseologic insuficient (sau deloc) conștientizat, indiferent cum am caracteriza-o, interpretarea generată de supremația *intenției* lectorului este una *productivă*, iar nu *reproductivă*, ținînd mai degrabă de o hermeneutică creatoare, *poietică*, cînd nu se transformă într-o adevărată *erotică*. Așa se întîmplă atunci cînd – parafrazîndu-l pe Roland Barthes, teoreticianul „plăcerii textului” – citești nu neapărat pentru a te instrui (sau pentru a-ți omorî timpul), ci *citești pentru a scrie*. *Erotica artei* sau *lectura* (*interpretarea*) hedonistă reprezintă opoziția și alternativa (post)modernă la o hermeneutică tradițională și modernă. O astfel de teză constituie miezul unui adevărat manifest postmodernist, de exemplu, eseul *Against Interpretation* (*Împotriva interpretării*)³⁹ de Susan

³⁷ A se vedea capitolul consacrat lui F.D.E. Schleiermacher.

³⁸ U. Eco, *op. cit.*, p. 28.

³⁹ Susan Sontag, *Împotriva interpretării*, traducere de Mircea Ivănescu, „Postfață” de Mihaela Anghelescu-Irimia, București, Editura Univers, 2000.

Sontag, publicat în 1966, care a fost receptat de unii ca o teză împotriva hermeneuticii ca atare. De altfel, așa se și explică de ce vorbim de o hermeneutică *tradițională*, de una *modernă*, dar și de una *postmodernă*. În treacăt fie spus, fiecare dintre aceste mari domenii ale hermeneuticii conțin mai multe tipuri și subtipuri, așa încât mai potrivit ar fi să vorbim despre *hermeneuticile plurale ale Tradiției* (creștină, iudaică, cele ale Cabalei, cele islamice etc.), *hermeneuticile moderne* și *hermeneuticile postmoderne* (și deconstrucția intră aici).

Nu am putea încheia înainte de a spune câteva cuvinte despre *teoria sensului multiplu* sau *teoria textului infinit*. Am amintit-o, în treacăt, în prezentarea hermeneuticii creștine, după cum am avut-o în vedere și în discuțiile despre nivelurile de sens interpretate de hermeneutici diferit organizate, adică în funcție de accentul pus pe unul dintre cele trei planuri de intenții, din perspectiva cărora este organizat textul (ori se consideră a fi organizat). După cum spuneam, în hermeneutica creștină, *teoria sensului infinit* își are întemeierea în concepția despre textul *viu* al Sfințelor Scripturi (text care „crește o dată cu cititorii săi”, după cuvintele lui Grigore cel Mare), iar în hermeneuticile postmoderne teoria se sprijină pe productivitatea lecturii. Și totuși, *teoria sensului infinit* bazată pe *postulatul textului infinit* este specifică mai cu seamă hermeneuticii cabalistice și hermeneuticilor inspirate de tradițiile cabalistice și rabinice. După unii dintre cei mai autorizați cercetători, hermeneuticile creatoare actuale – dezvoltate mai ales în spațiul filosofiei deconstrucției, alimentată generos de gândirea lui Derrida (și numai) – își au rădăcinile în Cabală⁴⁰. Aserțiunea lui Derrida din *De la Grammatologie*, potrivit căreia *il n'y rien hors de texte* ('nu există nimic în afara textului') – și în varianta *il n'y a pas de hors-texte* ('nu există nici un în-afară al textului') – nu face decât să reia sentința unui mare cabalist (Recanati): „nu există nimic în afara

⁴⁰ Cf. Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb. Cabală și interpretare*, prefată de Harold Bloom, traducere de Horia Popescu, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 145 ș.u.

Torei".⁴¹ Mallarmé spunea, influențat sau nu de Cabală, că *tot ceea ce există în vederea ajungerii într-o carte*. Afirmatia lui Recanati însă se referă la identitatea dintre Dumnezeu și Tora. Textul Torei ca operă a lui Dumnezeu conține întreaga lume. Lumea există în măsura în care este recuperată de cartea sacră. Conform Cabalei, textul sacru al Torei este locul dezvoltării nelimitate a sensurilor, pentru că originea acestui text este Dumnezeu. Un asemenea text cere un cititor *puternic*, care trebuie să fie și un interpret *pneumatic*, în măsură să performeze universul semantic al cărții infinite, „cartea care conține și menține totul” (în termenii utilizați de Moshe Idel).

Cu o asemenea *singulară* concepție despre text, nici arta interpretării dezvoltată în contextul Cabalei nu putea să fie una comună. La începuturile sale, cuvântul *Cabala* desemna întregul corpus al tradiției orale evreiești, având sensul de ‘tradiție’ (cu nuanța de ‘receptare’).⁴² După secolul al XII-lea, termenul se precizează într-o anumită măsură, fiind utilizat cu referire la câteva capodopere exegetice evreiești (precum *Cartea Creațiunii*, *Cartea Strălucirii* sau *Cartea Splendorii*, cărți esoterice prin excelență)⁴³, și mai ales la anumite *tradiții exegetice speciale*, dezvoltate în contextul exegezei textelor sacre ale iudaismului, de multe ori în opoziție cu exegeza canonizată. Fără a avea iluzia că putem să schițăm măcar imensa istorie și geografie hermeneutică dezvoltată de Cabală, nu putem să nu evocăm, măcar în treacăt și în legătură cu alte aspecte discutate pînă acum, câteva lucruri despre hermeneuticile Cabalei.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cf. Harold Bloom, „Prefață” la: Moshe Idel, *op. cit.*, p. 13.

⁴³ În descrierea lui Moshe Idel, una dintre autoritățile de prim rang în domeniu, Cabala reprezintă, “în esență, un corpus medieval, o literatură alcătuită dintr-o diversitate de școli, direcții, modele, idealuri și tehnici. Influențată de multe curente intelectuale și spirituale – platonism și neoplatonism, aristotelism și neoaristotelism, sufism musulman și Isma‘iliyah, creștinism, hermetism, magie și astrologie, pentru a enumera doar influențele externe majore –, literatura cabalistică a rămas totuși mult mai exegetică decît oricare dintre aceste literaturi.” *Ibidem*, p. 19.

Mai întâi, acestea au dezvoltat consistente și complexe teorii interpretative, în corelație cu concepții *atipice* despre text (*atipice* din perspectiva textologiei pozitivistice și chiar din perspectiva hermeneuticii tradiționale) și despre felurile în care textul își obține determinațiile (și limitele), făcând sens prin extensiunile lui în cosmologie, teosofie, istorie, psihologie etc. *Extinderea* textului dincolo de granițele lui își are rădăcinile în concepția despre *Tora* (despre care am vorbit mai sus) și se bazează pe ceea ce cabaliștii numesc *arcanizare*, adică pe „înțelegerea prin secrete a textelor canonice”, texte care conțin – în viziunea lor – modalități de încifrare a sensurilor de tip anagramatic, numerologic, alegoric sau simbolic.⁴⁴ *Secretele* de diferite tipuri solicită practici hermeneutice diferite. Într-o sistematizare făcută de Moshe Idel, există trei forme majore de arcanizare (*arcanizarea magică*, *arcanizarea filosofică* și *arcanizarea mistică*) aflate în corespondență cu trei „modele cabalistice majore”, din care se dezvoltă diverse *modele hermeneutice*. O notă aparte în acest imens câmp hermeneutic face *magia* (înțeleasă, de obicei, ca teurgie, magie spirituală, magie majoră etc.) care joacă, în unele ramuri ale hermeneuticii, un rol esențial. Implicarea magiei în practicile de interpretare a Bibliei (sau a altor texte sacre ale iudaismului) nu este specifică doar Cabalei, ci și hermetismului, alchimiei, diverselor tipuri de gnoze etc.

În chip rezumativ prezentată, *teoria sensurilor unui text* reprezintă o realitate istorică, dar și actuală, de la care se revendică, astăzi ca și altădată, diferite hermeneutici ale textului (numite de unii cercetători și *hermeneutici ale sensului*). Diferențele, uneori capitale, în conceperea și înțelegerea (omologarea) noțiunii de *text* sînt în conexiune directă cu platformele metafizico-religioase specifice culturilor în care se dezvoltă. Complexitatea noțiunii (elementare) de *text* nu este nici pe departe o invenție modernă, așa cum sînt predispuși să creadă cei pentru care istoria interpretării textelor începe cu structuralismul. Varietatea înțelegerii textului

⁴⁴ *Ibidem*, p. 21.

se reflectă în varietatea hermeneuticilor care îl interpretează. Simplificînd, acestea pot fi: hermeneutici *reproductive* (reconstituie sensul adevărat, original etc.) sau *restaurative, intenționaliste* (recunosc primatul *intenției autorului* în organizarea structurii de sensuri ori măcar primatul *intenției operei*) sau hermeneutici *productive* (creatoare, poetice), *instaurative, antiintenționaliste* (nu recunosc primatul *intenției autorului* sau al *intenției operei*, ci se instituie ca singura sursă de organizare a arhitectonicii sensurilor). Din ultima categorie face parte și *deconstrucția*, cu precizarea că ea reprezintă mai degrabă o formă de subversiune a hermeneuticii, o hermeneutică *negativă* (nihilistă în concepție și în practică), față de care chiar o hermeneutică *hedonistă* (ludică sau fixată pe o *erotică* a artei), precum cea avansată de Susan Sontag, este o *hermeneutică pozitivă*. Sub alt aspect privind lucrurile, în multe dintre hermeneuticele de mai sus, voința de interpretare este asociată mai degrabă cu *voința de putere* decît cu *voința de ascultare* a ceea ce spune textul. În sfera interpretării, apogeul *voinței de putere* – manifestată ca *voință de de(con)strucție* a sensurilor – este atins în hermeneutica deconstructivistă. Cînd toate interpretările sînt la fel de îndreptățite, nici o interpretare nu mai este necesară.

I.4. Rădăcinile mitice și mitologice ale hermeneuticii

Din alt punct de vedere privite, originea și evoluția hermeneuticii se relaționează cu practicile populare și tradiționale, mai vechi și mai noi, ale ghicitului în diverse materii și obiecte (pietre, nori, stele, nisip, cărți, bobi, cafea etc.), dar mai ales cu practicile sacre ale descifrării oracolelor zeilor. Într-un sens mai larg privită, hermeneutica se află în legătură cu tot ceea ce înseamnă practică de încifrare și de descifrare, indiferent că este vorba despre o latură sacră a vieții sau despre una profană. Din acest ultim punct de vedere, hermeneutica este comparabilă cu *mantica* (arta prezicerii viitorului, a ghicitului pornind de la semnele cerești ori de la zborul păsărilor etc.). O spune și Gadamer: „Învecinarea herme-

neuticii cu mantica nu ar putea fi înțeleasă altfel: arta de a transmite voința zeului stă alături de arta de a ghici din semne această voință sau viitorul”⁴⁵.

Privită din acest alt unghi, corelat cu conținutul semantic al termenului care o desemnează, *hermeneutica* este tutelată și patronată de zeul Hermes. *Hermes este mesagerul zeilor*, iar în această calitate, *transmite, mijlocește, intermediază*, comunică muritorilor oracolele și mesajele zeilor. În acest proces, zeul Hermes se folosește de anumiți oameni, *de fideli care-l slujesc și care mijlocesc între el, zeul, și oamenii cetății*. Forma mesajelor este codificată, *secretele zeilor nu se adresează decât celor apti să le primească, iar aceștia sunt posesorii unei științe a înțelegerii oracolelor, care este o adevărată tehnologie a interpretării, a tălmăcirii lor, acea *téchne hermeneutiké*, practică comunitară de mare prestigiu și de mare favoare în societățile tradiționale (în special în Antichitate)*. Filiația sacralizantă cu zeul Hermes ține de etimologia populară, în atâtea cazuri creatoare de zei, fapt care ne-ar putea permite să vorbim chiar despre rădăcinile mitologice și sacre ale hermeneuticii în calitatea ei de practică cvasiritualizată de comunicare cu zeii ori cu alți agenți ai transcendenței proniatoare și creatoare de destin (intră aici preocupările de a desluși profețiile, de a tălmăci visele sau alte semne prin care se poate prevedea viitorul sau viața cuiva). O arheologie a hermeneuticii ar dezvălui multe alte asemenea amănunte, mai toate ținând de o ontologie a secretului și a misterului, dezvoltată și dezvoltând adevărate școli, tehnologii de încifrare și de descifrare, împreună cu toate tehnicile de inițiere aferente. Pasiunea pentru mister și pentru conservarea ontologiei secretelor (evident *sacre*) s-a perpetuat pînă în zilele noastre, nu numai pe calea preluării unor practici de ghicit și de citit (în zodii, în bobi, în cafea etc.), ci și pe calea literaturii și a altor forme de artă care se hrănesc din fascinația eternă a omului pentru secrete și pentru descifrarea lor (literatura polițistă, literatura ori anumite

⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 433.

tipuri de filme SF etc.). Un asemenea subiect, interesant și important ca sursă a unor meditații asupra cursului hermeneuticii în lume, nu intră și nu ar putea intra în preocupările de față. Dacă am deschis discuția, am făcut-o numai pentru a elimina o falsă etimologie, din nefericire prezentă și în unele lucrări care nu sînt de simplă popularizare. Și totuși, nu ne putem reprimă o întrebare, firească în acest context: cum se explică fascinația omului pentru mister, seducția exercitată asupra sa de secret, de taină, de enigme? Sunt acestea, taina, secretul, misterul, enigma etc. niște sinonime perfecte? Fascinația omului pentru ele să fie una egal răspîdită și la fel de îndreptățită? Are această fascinație întotdeauna un *côté* religios? Atracția față de mistere, taine, enigme (ultimele, niște forme desacralizate ale celor dintîi) să aibă drept cauză o trăire mai acută sau mai puțin acută a unei/unor insatisfacții ontologice? Sau poate că este vorba despre o formă perversă a *nevoii de zei* în foamea de mister și în setea neostoită de enigme. De fapt, legătura dintre hermeneutică și zeul Hermes din mitologia greacă, zeu al comerțului și al călătoriei și, prin extensiune, al comunicării și al intermedierei⁴⁶, este o legătură construită, nu una direct etimologică. Originea reală a termenului *hermeneutică* se află – după cum arătam mai înainte – în verbul grecesc *hermeneuein*, care se referă la substantivul *hermeneus*⁴⁷. *Hermeneus* era preotul sau vrăjitorul care dezlega misterele zeilor pentru oamenii cetății, tălmăcitorul mesajelor divine, om divin și divinizat în cetate sau dimpotrivă. *Hermeneus* era numit și interpretul laic (*translatorul* de astăzi, *tălmăciul* de altădată), cel care traducea dintr-o limbă în alta pentru cei care aveau nevoie să înțeleagă vorbirea

⁴⁶ Asocierea se bazează și pe calitatea de stăpîn al drumurilor. Statuia lui și substitutele acesteia, simplele pietre numite *herme*, erau așezate la răspîntii de drumuri sau la hotarele dintre cetăți. Simbolistica este evidentă: Hermes nu intermediază doar între cer și pămînt, ci și între o identitate și o alteritate. Situat la răscruce de drumuri, el pare că poate indica direcția cea bună, drumul care trebuie urmat.

⁴⁷ Cf. și Aurel Codoban, *op. cit.*, p. 76-77.

străină a altcuiva. Așadar, încă din Antichitate, au existat în utilizarea cuvîntului ambele accepții, cea *sacră* sau *sacralizantă*, precum și cea *profană*. Iar contaminările dintre cele două accepții nu au lipsit. Poate așa se explică de ce „hermeneuticii ca artă îi este încă inerentă, într-o mică măsură, vechea proveniență din sfera sacrală (Platon, *Ion*, *Legile*), ea este acea artă față de a cărei sentință trebuie să ne supunem ca fiind cea competentă, respectiv cea pe care o recunoaștem admirativ, pentru că ea poate să înțeleagă și să prezinte ceea ce este inaccesibil (*Verschlossenes*) – vorbirea într-o limbă străină sau chiar convingerea neexplicată a cuiva”⁴⁸. Preținsele rădăcini mitice ale hermeneuticii se explică, pe de altă parte, prin atracția pe care a exercitat-o mitologia de-a lungul timpului, cu toate lecturile miturilor pe care le-a favorizat, în răstimpuri, pierderea sau slăbirea legăturilor tradițional-religioase cu sacrul.

Am putea vorbi, delimitînd cu fermitate contextul potrivit, și despre autentice rădăcini mitologice ale hermeneuticii, însă numai prin intermediul a ceea ce este recunoscut ca fiind *hermetismul*. După Jacques Brosse⁴⁹, hermetismul este o doctrină de mîntuire filosofică și magică, datînd din primele secole ale erei creștine, care are drept fundament revelația lui *Hermes Trismegistus*, zeitate tutelară, deținătoare și revelatoare a cunoașterii supreme. *Hermes Trismegistus* este un amalgam format din *Hermes* cel din mitologia greacă, stăpîn al cuvîntului și al științei, și zeul *Thot*, scrib și magician, model al preoților și al inițiaților egipteni. *Hermes Trismegistus* („cel de trei ori mare”) a fost considerat, la sfîrșitul perioadei elenistice, drept inspiratorul unor importante lucrări provenind din mediul alexandrin, creuzetul mai multor curenți de gîndire și religioase orientale și grecești, în care se pot depista și numeroase influențe venind din partea religiilor populare (egiptene, în special), în legătură cu magia și alchimia. Un loc aparte în acest context spiritual sincretist îl ocupă filosofia neopla-

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 433.

⁴⁹ Cf. Jacques Brosse, *Maestrii spirituali*, București, Editura Albatros, 1992.

tonicienilor, revendicată de hermetici ca ascendent al curentului lor. Cele mai vechi texte hermetice sunt fixate în secolul III î.Hr., dar majoritatea datează din secolul II-III d.Hr. Cea mai cunoscută culegere de texte hermetice este cea cunoscută sub numele de *Corpus hermeticum*, alcătuită ulterior perioadelor sus menționate. Lucrarea a fost redactată în grecește și conține 17 tratate scurte, sub forma unor dialoguri între Dumnezeu și cel inițiat. Roluri de inițiatori au „Intellectul suprem” (*Noûs*) și „Fecioara lumii” (*Kore Kosmou*). Creația era văzută ca un rezultat al unui proces alchimic, la care pot participa, după inițiere, și practicanții hermetismului. „Amestec straniu de devoțiune populară arhaizantă și filosofie mistică”⁵⁰, hermetismul interferează, de-a lungul timpului, când nu se suprapune, cu gnosticismul, mai bine zis cu diversele tipuri de gnosticism⁵¹. Ca și gnosticismul, hermetismul a avut o mare putere de iradiere în istorie, fiind întâlnit în mai multe perioade de timp, în care deschiderea față de asemenea doctrine de mântuire era mai mare. Astfel, *Corpus hermeticum* a fost citit în tot Evul Mediu, în mare favoare fiind la filosofii neoplatonicieni ai Renașterii. Conceput în termenii gnosticismului, hermetismul este o gnoză predominant intelectuală, cunoașterea căutată de adepții lui fiind una mîntuitoare. Principiul fundamental al hermetismului traduce corespondența perfectă între *vizibil* și *invizibil*. Acesta din urmă i se revelează inițiatului pe *calea regală* a cunoașterii, cea a *alchimiei spirituale*: „Ceea ce se află sus este aidoma cu ceea ce este jos: ceea ce se află jos este aidoma cu ceea ce se află sus”⁵². *Corespondența* dintre Cer și Pămînt este astfel asigurată de credincioșii adepți ai lui Hermes Trismegistus, patronul spiritual și al multor artiști și poeți moderni, interesați de recuperarea corespondențelor divine ale hermetiștilor în plină epocă a slăbirii legături-

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ A se vedea, pentru această chestiune, Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, București, Editura Nemira, 1995.

⁵² Cf. Jacques Brosse, *op. cit.*

lor cu transcendența. Acest Hermes este la baza etimologiei *hermetismului*, dar și zeul hermetismului.⁵³ În măsura în care *hermetismul* implică multiple practici de încifrare și de descifrare a secretelor divine, el este un imens spațiu hermeneutic⁵⁴. Din acest unghi privit, *hermetismul* constituie, fără îndoială, un veritabil izvor al diverselor hermeneutici *sacre* în sensul sincretist al cuvântului, hermeneutici asociate cu practicile oculte, în legătură cu texte cu caracter esoteric.

Dar hermetismul nu a fost, cum s-ar putea înțelege din prea sumara noastră prezentare, doar apanajul câtorva inițiați, izolați de restul lumii, organizați în confrerii și societăți secrete. Artiștii și scriitorii din mai toate timpurile au fost atrași de mirajele și tainele lui Hermes și le-au făcut loc, nu de puține ori, în operele lor, când nu și-au subordonat cu totul activitatea creatoare misticii hermetice. Din spațiile religiei de mistere în spațiul artei, iar de acolo în spațiul filosofiei, iată una dintre schițele posibile ale devenirii hermetismului în lume și în istorie, schiță din care pu-

⁵³ Din asocierea vechiului Hermes cu zeul Thot, rezultă un Hermes respiritualizat: *Hermes Trismegistus*, „zeul hermetismului, al misterului și al artei de a-l dezlega”. Cf. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. II, E-O, traducere de Mihaela Slăvescu, Laurențiu Zoicaș ș.a., București, Editura Artemis, 1995.

⁵⁴ Cel puțin așa i se prezintă lucrurile unui mitograf ca Victor Kernbach, care în al său *Dicționar de mitologie generală* (București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989), asociază hermeneutica cu arta interpretării textelor ermetice (și pe acestea din urmă cu Hermes Trismegistus): „Știință sau artă inițial empirică, destinată interpretării mesajelor sapiențiale atribuite de tradiție zeului Hermes (în ipostaza Hermes Trismegistus, identificabil cu egipteanul Thot), care ar fi comunicat, în scrieri inițiate compuse criptic în preajma morții sau dispariției sale de pe pământ, esența cunoașterii universului (de exemplu, presupusul text egiptean ermetic numit *Tablele de Smarald*, avându-și obârșia probabil în cultul solar și ocupându-se de «lucrarea Soarelui» ca de o forță cosmică primordială, a fost retransmis de alchimiștii medievali, apoi preluat de teozofie și ocultism). Prin extindere, *hermeneutica* devine o metodă de interpretare a oricăror texte cu înțeles ermetic, ascuns, obscur, în scopul clarificării integrale a textului și descoperirii tuturor sensurilor lui primordiale.”

tem înțelege și fascinația constantă a oamenilor față de ceea ce infuzează și in-formează hermetismul: *miturile* și *mitologiile* lumii. Miturile au reprezentat, încă din Antichitate și mai reprezintă încă și astăzi pentru nu puțini, locul depozitării mesajelor criptice ale divinității, „mesaje orientate”, adică cu un important potențial kerygmatic, iar nu doar niște simple edificii de sens, la care interpretarea trebuie să ajungă și pe care trebuie să le performeze. Și pentru că hermeneutica reprezintă o „practică meșteșugită”⁵⁵ de „transpunere dintr-o lume în alta, din lumea zeilor în cea a oamenilor, din lumea unei limbi, cea străină, în lumea altei limbi, cea proprie”, „sensul lui *hermeneuein* pendulează între traducere și îndrumare practică, între simpla comunicare și solicitare-a-su-punerii”.⁵⁶ Cu alte cuvinte, o oarecare nuanță de filosofie practică hermeneutica a avut-o încă de la începuturile ei grecești, poate și pentru că pare de la sine înțeleasă capacitatea de a învăța pe care o posedă cel care are știința de a interpreta. Libertatea de care dispune și de care se folosește cel care interpretează îl încarcă pe interpret cu responsabilitate, o responsabilitate poate că mai temerară chiar decât cea a simplului educator. Nu de puține ori reconstrucția sensurilor vechilor mituri se transforma într-o nouă creație, literară sau artistică. Se perpetuează, pe această cale livrescă și/sau instituționalizată cultural, vechea *téchne hermeneutiké*, generatoare de noi mituri și simboluri. Intrînd în infrastructura unor opere literare sau artistice, miturile și simbolurile (subsecvente acestora) nu sînt mai puțin eficiente. Hermeneuticile moderne ale miturilor și ale simbolurilor își revendică ca arie privilegiată de cercetare aproape întreg domeniul literaturii, mai puțin cercetat sub acest aspect pînă în a doua jumătate a secolului al XX-lea.

⁵⁵ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 433.

⁵⁶ *Ibidem*.

1.5. Hermeneutică și *hermeneia*. Rădăcinile filosofice ale hermeneuticii

În afară de rădăcinile mitice (sau pretins mitice) ale hermeneuticii europene (rămânem mereu în perimetrul ei în discuțiile noastre), am putea vorbi și despre o origine filosofică a acesteia (mai precis, de *filosofia limbajului* este vorba aici), origine concretizată în celebra scriere a filosofului antic Aristotel (384 î.Hr. – 322 î.Hr.), scrierea avînd titlul *Peri hermeneías* (*Despre interpretare*). La Aristotel, interpretarea (*herméneia*) nu mai avea drept obiect doar *alegoria* (respectiv, sensurile dezvoltate de alegorie), principala latură a semantismului unui text de care se ocupa vechea exegeză, ci *întreaga limbă*. Și aceasta, deoarece, pentru Aristotel, limba în-săși era *interpretare*: „enunțarea – spunea filosoful – e o captare a realului cu ajutorul unor expresii semnificante, și nu o extragere de așa-zise impresii venite chiar din lucruri”.⁵⁷ Față de realitatea pe care o semnifică cu ajutorul simbolurilor în care se constituie expresiile lingvistice⁵⁸ și conform unor norme de funcționare a sistemului lingvistic, limba reprezintă, potrivit lui Aristotel, o *primă interpretare*, pentru că, aici, la nivelul limbii, se produce o *primă delimitare a conținuturilor conștiinței în semnificații, semnificații ale lucrurilor (entităților) și ale raporturilor dintre entitățile lumii reale*. În sens larg înțelese, aceste semnificații generale sînt identificate și clasificate de Aristotel în *categorii*⁵⁹. Semnifica-

⁵⁷ Apud Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Editura Echinox, 1999, p. 8.

⁵⁸ Pentru Aristotel, limba uzează de formele ei, de cuvinte, ca de niște simboluri pentru a desemna realitatea extralingvistică. Cf. Aristotel, „Despre interpretare”, traducere de Mircea Florian, în Aristotel, *Organon, I, Categoriile*, București, 1957.

⁵⁹ „Explicit, hermeneutica apare în titlul părții a doua a *Organonului* lui Aristotel – *Peri hermeneías* –, pe care Boethius o echivalează în latină cu *De interpretatione*. Nu acesta (sensul de la Aristotel, n.n.) este sensul actual al hermeneuticii, pentru că interpretare înseamnă aici (la Aristotel, n.n.) analiză a gândului prin expresie, comunicare verbală prin intermediul judecății”, comentează A. Codo-

țiile ca atare se dezvoltă în *sensuri* la nivelul expresiilor limbii, respectiv, în termenii filosofiei structuraliste, conținuturile limbii, semnificatele își asociază semnificații necesari din planul expresiei spre a semnifica și, apoi, spre a transmite, a comunica un sens, ca produs al înțelegerii, *eo ipso*, al interpretării realității.

Contextul termenului aristotelic de *hermeneia* este, pe de altă parte, considerat a fi orizontul original al unui sens pur cognitiv al termenului: în *Peri hermeneias*, susține Gadamer, filosoful antic „mai are în vedere doar sensul logic al expresiei atunci când tratează despre *logos apophantikos*”, iar pe această bază se vor dezvolta, în Europa de mai târziu, pentru *hermeneia* și *hermeneus*, sensul de ‘explicație erudită’, respectiv ‘cel care explică’ și ‘traducător’.⁶⁰ În limba română, corespondentul pentru *hermeneia* pare a fi *erminia*, înregistrat, în dicționare mai ales dar și în alte surse⁶¹, cu mult înainte față de intrarea în dicționare a termenului *hermeneutică* (împreună cu variantele lui fonetice: *ermeneutică*, *ermineutică*).⁶²

Revenind la expresia aristotelică de *logos apophantikos*, reținută de Gadamer în legătură cu sensul logic al termenului *hermeneia*,

ban (*op. cit.*, p. 77 ș.u.), în accepțiunea de astăzi, hermeneutica este „teoria explicării, interpretării și înțelegerii; ea are principii, categorii, reguli și proceduri. Ea e teoria comprehensiunii, opusă demersului scientist. Dacă explicația științifică e legată de raportul cauzal, aici procedura e una de semnificare, mai apropiată de «artă» (*téchne*, producere).” Hermeneutica, în sensul de astăzi al termenului, mai notează profesorul clujean, „nu este o metodă în sensul celor ale cunoașterii științifice moderne, ea nu renunță la rigoare sau la disciplină, deși frecvent este numită, desigur și din alte considerente, «artă a interpretării» sau a înțelegerii”. De grupat, hermeneutica se grupează, spune același exeget, cu discipline filosofice ca ontologia umanului, logica și metodologia, dar și cu teoria modernă a limbajelor, cu retorica, poetica și stilistica (*ibidem*).

⁶⁰ Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 433.

⁶¹ Prima atestare a termenului am găsit-o într-un text al lui Dosoftei: „Cetindu *erminiile* și tălcovaniile s-ntei Scripturi, aflăm că o zice pentru închisul înțelesului”.

⁶² O primă atestare a termenului *hermeneutică* în dicționare se înregistrează în operele lexicografice datorate lui Costinescu și August Treboniu Laurian și I.C. Massim, realizate în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

interpretare care se realizează prin intermediul limbii și ca limbă, este necesar să evocăm, fie și în mod succint, ce este limba la Aristotel, întrucât problematica limbii se interferează cu problematica interpretării, iar cel dintâi care a arătat acest lucru este Stagiritul. Concepția lui despre limbă o redăm în înțelegerea unuia dintre cei mai mari filosofi ai limbajului din secolul al XX-lea, Eugeniu Coșeriu, autorul unei renumite istorii a filosofiei limbajului. Într-o serie de prelecțiuni ținute la Iași⁶³, savantul român rezumă concepția aristotelică după cum urmează.

Aristotel are meritul de a fi schimbat chiar perspectiva de abordare a problematicii limbajului: el „trece de la planul causal propus pînă la el, de la acea motivare a numelui prin lucru sau printr-o lege impusă, la o explicare prin planul finalității, printr-un plan al funcțiunii, am spune, culturale.”⁶⁴ În plus, el renunță la a mai discuta despre adevărul cuvîntului, spunînd că „limbajul ca atare este anterior distincției înseși între existență și nonexistență.”⁶⁵ Înainte de a fi orice altceva, limbajul este *logos semantikós*, pentru că înseamnă ceva, dar asta înainte de a afirma sau a nega ceva (cînd primește determinarea, secundară, de *logos apophantikós*), înainte de a fi instrument de comunicare sau de convingere a oamenilor (cînd primește determinarea, tot secundară, de *logós pragmatikós*), ca și înainte de a fi poezie⁶⁶ (și el însuși devine *logos poietikós*, tot ca determinare secundară). În concluzie, limbajul are o determinare esențială, cea de *logos semantikós*, și trei determinări ulterioare: *logos apophantikós*, *logos pragmatikós* și *logos poietikós*. Distincțiile sunt de o mare importanță în planul departajării disciplinelor care se ocupă de aceste ipostaze ale limbajului, importante fiind și în stabilirea sarcinilor ce le revin: filosofia limbajului,

⁶³ Cf. Eugeniu Coșeriu, *Prelegeri și conferințe*, p. 13-16.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ „Cei care înțeleg că limbajul este în esență identic cu poezia afirmă că determinările semantice și poetice sînt identice, că este o identitate între *semanticitate* și *poeticitate*.” Eugeniu Coșeriu, *op. cit.*, p. 16.

lingvistica, cu subramura sa numită *semantică*, au în vedere ceea ce se numește *logos semantikos*, iar de *logos apophantikos* se ocupă logica, de *logos pragmatikos*, retorica, după cum de *logos poietikos* se ocupă poetica.

După cum se poate observa, la Aristotel se conturează deja, ca indiscutabilă, căci definitorie, legătura dintre *limbaj* și *înțelegere* sau dintre *problematica limbajului* și *problematica înțelegerii*. Orice limbaj este *semantikos*, înseamnă ceva, dezvoltă o semnificație⁶⁷, *eo ipso* devine obiect al înțelegerii și al interpretării. În relația originară dintre *problematica creării sensului* și *problematica înțelegerii* lui se găsesc fundamentele teoretice și practice ale *hermeneuticii literare*, știință interdisciplinară și pluridisciplinară, îndatorată în mod fundamental filosofiei artei și filosofiei limbajului, hermeneuticii generale și hermeneuticii filosofice, științelor literaturii în general, precum și altor științe ale limbajului sau ale interpretării: de la psihanaliză la mitanaliză, și de la științele imaginarului la științele religiei, cu tot cu hermeneuticile specializate subiacente acestora.

⁶⁷ Înțelegem prin semnificație „modul de organizare a posibilităților de desemnare, delimitarea posibilităților de desemnare”, precizînd că doar în limbajul artificial și în limbajul logic semnificația și desemnarea coincid, se confundă. Cf. E. Coșeriu, *op. cit.*, p. 40.

CAPITOLUL II

Hermeneutică și filologie. De la filologie la filosofia limbajului și hermeneutica generală a lui Schleiermacher

II.1. Relațiile hermeneuticii cu filologia

Între *hermeneutică* (înțeleasă ca *exegeză sacră* în special) și *filologie* există o legătură originară, legătură ce a îmbrăcat diverse forme până în zilele noastre. La începuturi (presupunând că am putea vorbi despre aceste începuturi), hermeneutica însăși era asimilată filologiei, în special filologiei clasice. Mult mai târziu, pe măsură ce hermeneutica se individualizează ca știință cu statut aparte, filologia nu încetează să o însoțească, în calitatea sa de știință care se ocupă de *latura materială a textului de interpretat*, fie că este vorba despre textul sacru sau de unul profan (juridic, literar, istoric etc.).

În funcție de rolul pe care îl îndeplinește, filologia este, mai întâi, *filologie clasică*, prin care înțelegem studiul unei limbi sau al unei familii de limbi clasice (latina, greaca etc.), studiu necesar pentru ceea ce se numește *critica* sau *examenul filologic* al textelor clasice. Ca *filologie clasică*, filologia s-a practicat încă din Antichitate, în activitatea de editare a clasicilor sau în traducerea și editarea textelor sacre (cf. *Septuaginta*, *Noul Testament*, *Epistolele Sfântului Apostol Pavel* etc.). Practică, în timpurile mai vechi, în legătură directă cu editarea clasicilor, filologia clasică a funcționat și

ca o școală în sine de învățare a limbilor greacă și latină, aspect sub care o întâlnim și astăzi.

În afara filologiei clasice, se mai cunosc și alte tipuri de filologie, de o mai mare extindere, ramuri mai mult sau mai puțin diferențiate, precum *filologia critică* sau *critică filologică* și *filologia istorică*. Sensul comun (consacrat) al termenilor din urmă este acela de 'critică a textelor', implicând competențe diferite (larg culturale, lingvistice și literare), obligatorii în munca de întocmire a *edițiilor critice*. În zilele noastre, filologia se bucură de un statut mai mult sau mai puțin autonom, fiind întâlnită de obicei ca disciplină auxiliară pe lângă lingvistică, istorie și critică literară, ca și pentru alte științe umaniste. Scopul ultim al filologiei critice este acela de a pune la dispoziția specialiștilor din diferite domenii ale culturii scrise (istorie, geografie, lingvistică, filosofie, literatură etc.) și a cititorilor interesați scrierile și textele unor scriitori vechi sau doar dispăruți (și care nu au apucat să lase o ediție avînd girul auctorial) în forma cea mai bine conservată, cea mai apropiată de original, respectînd (acolo unde există) dispozițiile testamentare ale autorului, actualizînd ortografia și punctuația, oferind toate datele necesare înțelegerii adecvate a textelor.

În mod concret, *filologia* reprezintă activitatea (complexă) de stabilire a textului definitiv al operei unui autor (de mult dispărut), activitate fundamentată pe studierea critică și comparativă a tuturor textelor aceluia autor (ori după caz, a tuturor variantelor stabilite pe baza examinării atente a manuscriselor cunoscute, eventual cu luarea în considerare a edițiilor anterioare pe care le-a avut textul respectiv). Trăvialul filologic propriu-zis constă în examinarea limbii textului și a autorului, pe cît posibil, observînd influențele suferite din partea limbii epocii sau din partea limbilor cu care autorul a intrat în contact, verificarea modalității de transmitere a textelor pînă în zilele noastre, autenticitatea lor, eventualele colportări sau interpolări de texte și datele pe care acestea le conțin.

Examenul filologic al unor texte vechi poate furniza, în cazul unor opere anonime (precum *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, din secolul al XVI-lea), date despre prezumtivul autor, informații despre cultura lui, despre limbile pe care le cunoștea și chiar despre condiția sa socială. În alte cazuri, precum operele vechilor noștri cronicari, studiul filologic amănunțit poate să delimiteze exact textul cronicarului de textele interpolate sau poate să repună problema paternității cronicii respective.

Filologia istorică sau critică, în calitatea ei de *istorie materială* a textului (este vorba despre materialul lingvistic), dă naștere la *controverse* și *polemici*, care, nu de puține ori, creează tradiții de interpretare, mai ales când în joc sunt lucruri importante pentru istoria literară și culturală, cum ar fi: atribuirea paternității, verificarea autenticității textului considerat varianta originală sau text definitiv, identificarea copiilor (sau a compilațiilor), cu stabilirea filiațiilor între acestea.¹ Toate contribuie la restituirea integrală a operei unui scriitor sau a tabloului unei epoci, atunci când este vorba de editarea unor jurnale, memorii etc. rămase în manuscris, care evocă direct sau indirect istoria unor epoci despre care s-au păstrat puține documente.

În calitate de știință auxiliară, filologia este mai cunoscută, la noi, în activitatea de editare a marilor clasici, scriitori nu așa de îndepărtați în timp, precum sînt Mihai Eminescu, Ion Creangă, I.L. Caragiale. Edițiile succesive ale operelor aparținînd marilor clasici se explică și prin nevoia permanentă de a îmbunătăți, completa etc. edițiile precedente. Sunt cunoscute, de exemplu, edițiile numeroase ale poeziilor eminesciene și ale întregii sale opere, precum și nenumăratele controverse și polemici, unele încă vii, apărute concomitent cu unele dintre aceste ediții.² Motivele contro-

¹ În acest context se înscriu și scrierile fondatorului hermeneuticii moderne, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, care au cunoscut mai multe ediții, nu lipsite de discuții. V. *infra*, capitolul consacrat lui Schleiermacher.

² Pentru detalii, a se vedea studiile și comentariile lui Perpessicius, întiul mare editor al unei proiectate ediții integrale a operei eminesciene, pe care nu a

verselor nu sunt chiar oarecare, schimbările de la nivelul *literei* implicînd mari transformări ale *sensului* poetic, ajungîndu-se la răstălmăcirea și pervertirea *spiritului* poetului. Un exemplu precum cel care urmează își are elocvența sa. Sunt cunoscute cele două versiuni pe care le-a cunoscut o strofă din poemul *Luceafărul* în două lecțiuni diferite: „*Iar tu Hyperion rămîi,/ Oriunde ai apune,/ Cere-mi cuvîntul meu dintîi/ Să-ți dau înțelepciune?*” și „*Iar tu, Hyperion, rămîi,/ Oriunde ai apune,/ Cere-mi, cuvîntul meu dintîi,/ Să-ți dau înțelepciune!*”

În acest din urmă perimetru, filologia se întîlnește cu ceea ce se numește *critica genetică*, o ramură a poeziei dezvoltată la jumătatea secolului trecut. *Critica genetică* se arată interesată de comparațiile dintre diferitele stări textuale din devenirea operei, în cadrul aceleiași ediții, pe cînd filologia are în vedere restabilirea textului original(l) pe baza stărilor textuale diferite datorate edițiilor diferite sau editorilor diferiți. Critica genetică studiază stări textuale diferite raportate la autor și la aceeași formă manuscrisă sau, cînd e vorba de ediții diferite, critica genetică are în vedere stările textuale avînd girul auctorial. Dacă *filologia* compară aspecte lingvistice, istorico-culturale legate de textul editat, *critica genetică* se arată preocupată de relevarea aspectelor de infrastructură a operei literare, de impactul codificărilor artistice specifice epocii sau proprii curentului, școlii artistice etc. la care s-a afiliat ori în care s-a plasat conștient sau nu autorul. Critica genetică este interesată, în amplul său travaliu exegetic și hermeneutic, de procedeele artistice, de felul în care acestea sunt selectate, de trecerea de la unul la altul, de combinarea, reluarea sau abandonarea lor pe parcursul creării operei, reușind, uneori, să omologheze noi texte,

putut să o ducă singur pînă la capăt, în Mihai Eminescu, *Opere*, vol. I-XV, Fundația pentru literatură și artă, Editura Academiei, București, 1938-1988, precum și comentariile lui D. Murărașu, în Mihai Eminescu, *Poezii*, vol. I-III, București, Minerva, 1982, ca și Petru Creția, *Testamentul unui eminescolog*, București, Editura Humanitas, 1998.

considerate creații autonome în raport cu versiunile consacrate ale textului³.

În anumite contexte cultural-istorice, precum cel al filologiei germane moderne (cu începuturile în romantism), în ambianța căreia s-a remarcat încă de tânăr ca strălucit filolog viitorul filosof Friedrich Nietzsche (cel care, mai târziu, va scrie o violentă diatribă la adresa excesivei trufii a filologilor), filologia este aproape asimilată hermeneuticii. Mai bine zis, exista opinia, care are partizani pînă astăzi, precum că o bună filologie este întotdeauna de preferat demersului hermeneutic, de multe ori bazat pe presupoziii greșite și pe speculații fără acoperire în litera textului, mai ales în cazul autorilor Antichității clasice. Hermeneutica nu poate deveni în întregime filologie, deși despre o filologie mai apropiată de hermeneutică și de filosofie (de filosofia limbajului în special) s-ar putea vorbi, atît cu argumente din devenirea istorică a științelor umaniste (de la Vico înainte, a se vedea capitolul următor), cît și pe baza unor afirmații făcute de hermeneuți precum Hans-Georg Gadamer: „filologia este bucurie pentru sensul care se exprimă”⁴. O astfel de filologie este însă descrisă de Jean Bollack drept „o filologie mai hermeneutică”, căreia el îi opune adevărata filologie, „însărcinată să stabilească baza materială a investigației”, fără alte pretenții de interpretare, însă nu mai puțin necesară, dacă nu și obligatorie ca demers în stabilirea textelor clasice.⁵ Revenirea la filologie înseamnă, pentru Jean Bollack, și o necesară „analiză critică a hermeneuticii”, deoarece, crede el, opunîndu-se lui Gadamer, „tradiția s-a impus abia mai târziu”, iar filologia poate oferi „acea interpretare (care) nu părăsește orizontul originar și nu caută să se abstragă nici de la condițiile de producere, nici de la stratificările culturale, nici de la complexitatea proble-

³Cf. Petru Creția, *op. cit.*, în *Anexă*, p. 264-298.

⁴ Cf. *Adevăr și Metodă*, p. 386.

⁵ Cf. Jean Bollack, *Sens contra sens. Cum citim? Convorbiri cu Patrick Llored*, traducere de Magda Jeanrenaud, prefată de Andrei Corbea, Editura Polirom, p. 117.

maticii estetice".⁶ În ce ne privește, credem că Gadamer a fost pe nedrept criticat de Bollack că a hermeneutizat filologia, avîndu-se în vedere contextul mai larg al hermeneuticii sale, al cărei obiect este reprezentat de „lingvisticitatea oricărei înțelegeri”.⁷

În concluzie, hermeneutica nu se poate reduce la interpretarea limbii documentelor (obiectul predilect al filologiei), dar nici nu se poate lipsi de serviciile filologiei, căci, așa cum sublinia Adrian Marino: „Nici o hermeneutică nu este posibilă fără stabilirea prealabilă a textului, fără o metodă de critică a textelor și izvoarelor, însă nu se reduce la această primă interpretare”.⁸ În treacăt fie spus, această primă interpretare a textului pe care o realizează filologia formează, într-o oarecare măsură, domeniul a ceea ce Schleiermacher numește *interpretarea gramaticală*. Relațiile hermeneuticii cu filologia sunt „istorice și fundamentale”⁹, orice întreprindere exegetică respectabilă întemeindu-se și pe filologie, iată de ce exersarea hermeneuticii nici nu este posibilă, după teoreticianul și practicianul român al hermeneuticii (cel dintîi în context românesc), fără „stăpînirea unei bune discipline filologice”. Dar filologia implică *erudiție* („o baie de erudiție”) și *rigoare*, în sensul cel mai strict al cuvîntului, ceea ce înseamnă, după același Marino: „*contact permanent cu textele și documentele citite în cele mai bune culegeri de izvoare, control permanent și riguros al datelor, examen critic, sistem de referințe științifice etc.*”¹⁰

Nu doar hermeneutica literară are nevoie de filologie, după cum s-ar putea crede, ci toate tipurile de hermeneutică: hermeneutica vieții religioase, hermeneutica simbolurilor și a arhetipurilor, de fapt, orice fel de hermeneutică bazată pe interpretarea unor documente scrise. Nu trebuie omis nici faptul că, în contactul

⁶ *Ibidem*, p. 122-123.

⁷ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 386.

⁸ Cf. Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 75.

⁹ *Ibidem*, p. 74.

¹⁰ *Ibidem*, p. 72-75.

său permanent cu textele, filologia se sprijină și pe alte discipline ale limbii, precum: istoria limbii, gramatica istorică, lexicologia, semantica și toate celelalte discipline, care îi pot oferi specialistului toate datele de care are nevoie pentru a reconstitui forma originală a textelor, asigurându-i reușita în (re)stabilirea și definitivarea ediției critice.

Nu putem încheia acest subcapitol fără a ne opri, fie și în treacăt, asupra exceselor cultivării filologiei, a absolutizării acestei discipline, în anumite perioade istorice, ca unică sursă a erudiției și singură măsură a competențelor cuiva. Am putea vorbi aici despre puternicul curent pozitivist din istoria limbii, din lingvistica și din istoria literară din secolul al XIX-lea în special, dar și din cel de-al XX-lea, care a condus la supraestimarea utilității filologiei, ajungându-se uneori pînă la absolutizarea importanței ei, în detrimentul altor discipline. Împotriva unor astfel de excese a scris Friedrich Nietzsche textul *Noi, filologii*¹¹, o diatribă la adresa goalei erudiții clasice.

În contextul culturii române, absolutizarea rostului filologiei se poate vedea și din asimilarea lingvisticii cu filologia, pentru o perioadă de timp, la începutul secolului al XX-lea. Mult mai târziu, structuralismul pozitivist din științele limbii și ale literaturii, asociat cu intoleranța față de științele comprehensive, față de hermeneutică în mod deosebit, au creat (este drept că în cadrul anumitor școli sau centre de cercetare) un adevărat cult pentru filologie, valorizată, în mod utopic, ca singura știință adevărată printre științele textului sau ale literaturii. Excesele unei asemenea evaluări au avut un efect de bumerang asupra disciplinei înseși, în timp, astfel că s-a ajuns la extrema cealaltă: se întîlnesc tot mai puțini filologi veritabili și tot mai puțini hermeneuți sînt capabili să facă un examen filologic al textelor supuse interpretării. Pentru reechilibrarea lucrurilor, trebuie să se convină asupra relației de complementaritate între cele două. O filologie fără hermeneutică

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Noi, filologii*, traducere, studiu introductiv și note de Vasile Muscă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.

este oarbă, erudiție goală, emfază culturală, după cum hermeneutica fără filologie este caducă. Fără rădăcini sigure în planul înțelegerii literei, orice înțelegere a spiritului subiacent literei și orice interpretare preconizată de hermeneutică poate să cadă în aleatoriu, devenind derizorie.

II.2. De la filologie la filosofia limbajului și de la filosofia limbajului la hermeneutica generală a lui F.D.E. Schleiermacher

Relația dintre filologie și hermeneutica generală, care se dezvoltă o dată cu Schleiermacher, ar putea fi mai bine înțeleasă prin prisma problematicii a ceea ce astăzi numim *filosofia limbajului*. Aspecte ale problematicii referitoare la filosofia limbajului se întâlnesc, de altfel, la mai toți filosofi importanți, de la Platon și Aristotel la Fericitul Augustin și la unii filosofi medievali, pînă la Giambattista Vico și Wilhelm von Humboldt. Ultimii doi autori citați, G. Vico și Wilhelm von Humboldt, trebuie pomeniți în legătură cu punerea unor probleme privind specificitatea științelor umane (=științe ale spiritului¹²), în legătură directă cu *problematica limbajului*, care ocupă un loc esențial în gândirea lor. Viziunea lor asupra limbajului va face istorie, ilustrînd una din cele două mari tradiții de concepere a limbii, respectiv, concepția *non-instrumentalistă*, pe deplin configurată o dată cu Heidegger și Gadamer, dintre filosofi, și Eugeniu Coșeriu, dintre lingviști. Așa, de exemplu, pentru G. Vico, *cheia* pentru înțelegerea lumii social-istorice este deja

¹² Sintagma *științele spiritului* este expresia unui termen consacrat în limba română numai la forma de plural, echivalentul cuvîntului german *Geisteswissenschaften*, desemnînd ceea ce, în alți termeni, reprezintă *științele culturii*, *științele umane*, *științele comprehensive* sau *hermeneutice*. Așadar, nu există nici o legătură între vechea și nu rareori nebuloasa *pneumatologie* – știință a spiritului (expresia este cunoscută numai în forma de singular), o ramură istorică, nu întotdeauna acceptată a metafizicii, – și actualele *științe ale spiritului*.

dată în formele limbii. Științele umane (istoria, filosofia etc.) își identifică și circumscriu obiectul în planul limbii (documentele scrise ale „vieții spiritului”, utilizând o expresie a lui Dilthey) și prin intermediul limbii. Limba, pe de o parte, pre-formează cunoașterea și/sau înțelegerea, iar pe de altă parte o teaurizează și o transmite, participând astfel la instituirea și constituirea tradiției. Cealaltă viziune, asupra căreia vom reveni mai târziu, este concepția instrumentalistă, identificabilă la un filosof de mare prestigiu, precum Immanuel Kant, precum și în anumite ramuri ale lingvisticii moderne, cu deosebire în structuralismul lingvistic.

Recunoscând în limbă, în formele limbii, cheia pentru înțelegerea lumii social-istorice, filosoful italian are, în fapt, intuiția și conștiința unor științe comprehensive, care să se ocupe de tradiție (înțeleasă în sens larg, ca obiect al științelor sociale, istorice, filologice etc.), chiar dacă nu le va numi ca atare. La el, *filologia* devine *filologie filosofică*, după cum *filosofia* este *filosofie filologică*.¹³ Filosoful italian grupează – după alți comentatori¹⁴ – filosofia, care este știința adevărului și a universalului, cu filologia, știința certitudinii, dar știință a particularului. Pentru el, filosofia nu este de conceput fără filologie și nici invers. Din această simbioză se va naște „știința nouă”, comprehensivă¹⁵, preocupată de „confirmarea adevărului și asigurarea certitudinii”. Din îngemănarea filosofiei cu filologia se va naște *știința nouă*, care „va fi știința universalului aplicată concretului și particularului”¹⁶.

Wilhelm von Humboldt va duce mai departe aceste intuiții, accentuând dimensiunea comprehensivă a filosofiei și văzând în lim-

¹³ Cf. Manfred Riedel, *Comprehensiune sau explicare? Despre teoria și istoria științelor hermeneutice*, traducere din limba germană și prefață de Andrei Marga, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 35.

¹⁴ Paulo Volonté, în *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, traducere de Luminița Cosma ș.a., București, All Educational, 2004, p. 1162.

¹⁵ Cf. Andrei Marga, *Hermeneutica și științele asupra programului „hermeneuticii critice”*, în Manfred Riedel, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶ *Ibidem*.

bă, structurată ea însăși teleologic, facultatea hermeneutică fundamentală¹⁷, după cum vom vedea mai departe. Concepția lui Humboldt despre limbă se află într-o oarecare continuitate cu concepția finalistă asupra limbii, impusă, în istoria reflecțiilor asupra limbajului, de către Aristotel, cel de la care a rămas ideea potrivit căreia limba există cu un scop, nu dintr-o anumită cauză. Corelativul acestei afirmații este că toate obiectele date prin limbaj sînt de ordin finalist, născute fiind din exercițiul libertății omului.

Legătura dintre *filologie*, *filosofia limbajului* și *hermeneutică* rezidă, așa cum arătam la începutul acestor considerații, în obiectul lor de studiu, *limba*, mai precis, în specificul obiectului lor de studiu, în caracteristicile sale de *obiect singular* format (marcat) din singularități (unicități). Giambattista (Giovanni Battista) Vico (1668-1744), istoric și filosof italian, este cel dintîi care a arătat că filologia și istoria nu se grupează cu *științele clasice* (*științele naturii*), care au ca obiect *generalul*, concretizat în legi și unde cunoașterea este dedusă din aplicarea unor reguli etc. Și aceasta, deoarece obiectul de studiu al științelor culturii îl formează unicitățile. Limba, limbile conțin, desigur, ceva general, dar acest tip de general (al istoriei sau al filologiei), care este accesibil pe calea comprehensiunii, poate fi reconstituit tot pe cale comprehensivă.

Spre deosebire de generalul științelor naturii, generalul din domeniul limbii sau al istoriei se supune altor legi decît legile naturii (o spune tot Vico¹⁸). Așa-zisele legi care funcționează în spațiul a ceea ce azi numim *discipline umaniste* îmbracă, după filosoful italian, forma unor *reguli practice* (un fel de reguli de întrebuintare, reguli instituite de uzul lingvistic). Obiectul de studiu al acestor științe, numite mai tîrziu *științe hermeneutice*, este *unicul*, care nu trebuie confundat cu *generalul* și nici cu *individualul*. Pe aceste premise se vor constitui și dezvolta științele hermeneutice,

¹⁷ *Ibidem*, p. 144.

¹⁸ Cf. Manfred Riedel, *op. cit.*, p. 33.

pentru că, după cum rezumă situația Manfred Riedel: „ Filologia și istoria sau jurisprudența și teologia sunt și ele, într-un anumit grad, «științe teoretice», care au de-a face cu ceea ce este, respectiv ceea ce a fost; și în acest cadru, atât cu individualul, cât și cu ceva general. Ambele iau însă înăuntrul lor o altă formă. Căci *singularia* spre care se îndreaptă ele nu sunt nici pure fapte ale naturii, nici cazuri de legi ale naturii, ci ceva pe care omul însuși îl produce: *cuvinte și acțiuni, texte și opere* (s.a.). Sunt – pentru a circumscrie cât de precis posibil această stare de fapt elementară – produse care-l exprimă totdeauna și pe autorul lor, acțiunile și suferințele, trebuințele și dorințele, scopurile și intențiile, așteptările și temerile sale. De aceea, *obiectul propriu-zis al științelor hermeneutice nu este nici individualul, nici generalul, ci unicul* (s.a.) – ceva particular în care se relevă permanent, cu fiecare cuvânt și fiecare acțiune, cu fiecare text și fiecare operă, ceva general. Unitatea unicului particular sau, pe scurt, *individualul*, ce înglobează singularul și generalul, este principiul constitutiv specific al științelor hermeneutice, care este dat în prealabil obiectelor lor în limbaj și acțiune *a priori* sau *absolut*, dar cu toate acestea este dat conceperii obiectuale numai *a posteriori*, adică relativ la *atestări lingvistice sau practice*”.¹⁹ Altfel spus, domeniul de interes ori de studiu al științelor hermeneutice este format din *unicități*, expresii ale libertății de creație a omului, expresii ale libertății de voință a omului, care-și dă anumite determinații prin scopurile pe care le fixează acțiunilor sale. În termeni filosofici vorbind, obiectul de studiu al științelor hermeneutice este *unicul*, care înglobează *singularul* și *generalul*. Existența acestui *unic* reprezintă principiul constitutiv al științelor hermeneutice care, deși este dat *a priori*, ca *prealabil* în limbajul și acțiunile omului, nu poate fi cercetat decât *a posteriori*, adică așa cum se prezintă în atestările lingvistice sau în practicile istorice.

După Vico (în formularea lui Manfred Riedel), „omul produce lumea social-istorică, și din acest motiv organizarea ei poate fi

¹⁹ Ibidem, p. 32.

înțeleasă, cu cel mai înalt grad de certitudine posibilă, prin reducerea la formele de organizare ale spiritului său, în timp ce lumea naturii îi rămîne de nepătruns”²⁰. Altfel spus, fiind creațiile sale, limba, istoria, cultura nu necesită o cunoaștere deductivă, prin legi, ci una comprehensivă, care este cunoaștere a celuilalt prin sine însuși și, concomitent, cunoaștere de sine prin celălalt, ambele cunoașteri văzute așa cum sunt ele date de limbă (prin limbă). Procedînd astfel, Vico îl anticipă pe Dilthey în *problema constituirii (înțelegerii) fundamentelor științelor spiritului*: „Cu aceasta Vico formulează, cu mai mult de un secol înaintea lui Droysen și Dilthey, problema constituirii științelor hermeneutice, pe care el o dezleagă într-un mod original, pînă astăzi nedepășit și cu consecințe în continuare.”²¹

Cu Vico începe, așa cum anticipam mai devreme, ceea ce s-ar putea numi *filologia filosofică* sau *filosofia filologică*: „Între cele două, notează Riedel, Vico nu face nici o deosebire, deoarece a doua, ca și, nu mai puțin, principiul fundamental al noii sale științe, constă în presupuziția după care cheia pentru înțelegerea filosofică a formelor de construcție a lumii social-istorice a omului se află deja dată în formele limbii. Studiul corelației dintre limbă și acțiune are aceeași semnificație cu studiul « lumilor reale », în sensul elucidării sau interpretării *tradiției* care le atestă. Acesta este programul unei *științe comprehensive* (s.a.), pe care Vico, fără a folosi încă acest titlu, îl anticipă în confruntarea cu Descartes, ca alternativă la conceptul clasic al științei.”²² Mergînd pe firul comentariului extrem de consistent al lui Riedel, am putea adăuga că, într-o anumită măsură, obiectul științelor comprehensive este, la Vico, chiar *tradiția*, locul sau forma sub care sunt atestate limba și acțiunile omului, dar să nu se uite că limba însăși este activitate, neconținută activitate, iar din acest ultim punct de vedere, am

²⁰ *Ibidem*, p. 34.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 35.

putea vedea în filosoful italian un precursor al lui Gadamer însuși, căci se știe ce rol și ce importanță are tradiția la hermeneutul german.

Anticipări cu privire la rolul limbii în cunoașterea istorică și filosofică, respectiv elementele unei concepții non-instrumentaliste asupra limbii, se găsesc și la alți filosofi, mai puțin avuți în vedere din acest punct de vedere, precum principalii reprezentanți ai empirismului și raționalismului din filosofia modernă (postrenascentistă), la care apar afirmații precum aceea că limba însăși este izvor de cunoaștere, ba chiar baza acestei cunoașteri. **Francis Bacon** (1561-1626), de pildă, a plasat poezia în centrul unei enciclopedii a științelor și instrucției umane, între istorie și filosofie, iar **Spinoza** (1632-1677) a căutat regulile fundamentale ale hermeneuticii biblice în istorie, pe când **Leibniz** (1646-1716), în confruntarea sa cu **Locke** (1632-1714), a pus problema legăturilor fundamentale care există între cunoașterea filosofică și cunoașterea filologică.²³

Existența unor asemenea concepții asupra limbii nu l-a putut împiedica pe Kant să adopte o poziție contrară în această privință, numele său prestigios asociindu-se, în istoria concepțiilor filosofice asupra limbii, cu o *viziune instrumentalistă* și, în ultimă instanță, pozitivistă. Astfel, pentru **Immanuel Kant** (1724-1804), limba nu este mai mult decât un mijloc auxiliar, de care au nevoie istoricii și filosofii ca să-și impună rezultatele cunoașterii. Reflecțiile despre limbă nu se încadrează în sfera de interes a filosofiei, pentru Kant, ci în domeniul *filologiei* care, în calitatea ei de „știință despre uneltele erudiției”, ține de sfera cunoașterii istorice, reprezentând „cunoașterea critică a cărților și limbilor”²⁴. Procedînd astfel, Kant practic legitimează, o dată în plus, separația dintre cunoașterea filologică, cunoașterea istorică și cea filosofică, adîncind-o și conferind greutate, prin propriul său prestigiu, unei direcții care avea deja mai mulți adepți decât cealaltă.

²³ Cf. Manfred Riedel, *op. cit.*, p. 139.

²⁴ Immanuel Kant, *Logik*, apud Manfred Riedel, *op. cit.*, p. 142.

Separația dintre cunoașterea filologică, cunoașterea filosofică și cunoașterea istorică va fi readusă în centrul dezbaterii de către unul dintre cei importanți filosofi ai limbajului din secolul al XIX-lea, **Wilhelm von Humboldt** (1767-1835). Reprezentant notoriu al criticismului kantian, descendent al școlii leibniziano-wolffiene²⁵, Humboldt se situează pe poziții opuse în conceperea limbii față de cvasi-contemporanul său Immanuel Kant. Prin importanța acordată limbii, oarecum în detrimentul rațiunii cu forță centripetală la Immanuel Kant, Humboldt realizează cotitura „la filosofia reflectată hermeneutic.”²⁶ Departe de a fi un simplu instrument de exprimare și transmitere a unor cunoașteri (materie inertă și indiferentă în sine ca orice materie), limba intermediază, în viziunea lui Humboldt, între *subiect* și *obiect*. Mai mult, limba este *mediul* în care *subiectul* cunoaște *obiectul* și în care *subiectul* însuși se poate înțelege pe sine. Humboldt postulează *capacitatea hermeneutică a limbii*, punând în lumină implicarea, contribuția acesteia la ceea ce el numește „construcția experienței”, respectiv, la ceea ce azi numim *tradiție*. Sau, în succinta formulare a lui Riedel, prin gândirea revoluționară asupra limbii, Humboldt s-a putut situa pe poziții total opuse filosofiei kantiene: „Descoperirea limbii, ca «mijlocitoare» între principiile transcendental-filosofice extreme de subiect și obiect, este cea cu ajutorul căreia Humboldt – reluând ideile lui Herder, Hamann și ale romanticilor (Novalis, Friedrich Schlegel) – critică încă o dată conceptul critic [kantian] al filosofiei prin cercetarea capacității hermeneutice și a contribuției ei la construcția experienței”.²⁷ Limba nu mai este, la Humboldt, „un mediu în care se reflectă gândirea, ci însuși *factorul formator al gândirii*: «Limba este organul formator al gândului. Activitatea intelectuală, integral spirituală, integral interioară, dispărînd oarecum fără să lase urme, se exteriorizează în vorbire prin intermediul

²⁵ Cf. Manfred Riedel, *op. cit.*, p. 142-143.

²⁶ *Ibidem*, p. 142.

²⁷ *Ibidem*, p. 143.

sunetului și devine perceptibilă pentru simțuri. Această activitate și limba constituie o unitate și sînt inseparabile una de alta» (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*).²⁸

Pentru Humboldt, filosofia însăși este „antropologie filosofică – disciplinare a cunoașterii de sine posibilă pentru om, care poate avea loc numai în mediul vorbirii și limbii, el însuși structurat teleologic”²⁹. Pe de altă parte, capacitatea intrinsec-hermeneutică a limbii face din filosofie o știință comprehensivă, *id est* o hermeneutică.

Cu mult înaintea lui Dilthey, care abia în cea de a doua etapă a dezvoltării concepției sale hermeneutice ajunge la o înțelegere depshologizantă a comprehensiunii, Humboldt înțelege comprehensiunea nu ca pe un fapt de psihologie, ci ca pe un fapt de limbă. Comprehensiunea este, la el, în mod fundamental *comprehensiunea limbii, comprehensiunea sensului expresiei lingvistice*, iar limba este definită, pe urmele Fericitului Augustin și înaintea lui Saussure, drept „o sinteză a empiriei și ideii”, „unirea originară a ceea ce este deosebit și despărțit în sine (a «vizibilului» și «nevizibilului», a «particularului» cu «generalul», a «materiei» cu «forma» etc.).”³⁰ Din specificul limbii filosoful extrage noi argumente pentru delimitarea științelor *comprehensiv-hermeneutice* de *științele descriptiv-explicative*, primele, caracterizate și ca *științe speculative*, iar cele din urmă ca *științe tehnice*.

Așa cum s-a putut vedea și pînă aici, Wilhelm von Humboldt practic revoluționează gândirea despre limbă, ceea ce se traduce la el și printr-o *turnură* la nivelul gândirii filosofice și al gândirii despre filosofie, despre ceea ce face cu puțință filosofia ca filosofie, ca expresie a gândului conceput mai întîi într-o limbă, și conceput așa cum limba permite conceperea, și abia după aceea

²⁸ Apud Eugen Munteanu, *Lecturi humboldtiene* (I), „Timpul”, nr.1/2004, Iași, p. 21.

²⁹ *Ibidem*, p. 144.

³⁰ *Ibidem*, p. 155.

obiectivat în expresia și expresiile unei limbi. Iată de ce ni se pare important în acest context să zăbovim mai mult asupra concepției filosofice asupra limbii pe care o găsim dezvoltată la Humboldt, nu neapărat în termenii unei filosofii de sistem, deși cu o rigoare care nu lasă loc nici unui dubiu asupra caracterului unitar și perfect elaborat al acestei gândiri, apreciere susținută nu doar de textele, fragmentele lingvistice ale autorului, ci, după cum o atestă istoria culturii, lucru verificat mai de tot ce a lăsat scris acest unic reprezentant al filosofiei romantice germane.

Dintre studiile lingvistice, cel mai important pare a fi *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (Despre diversitatea structurală a limbilor și influența acesteia asupra dezvoltării spirituale a speciei umane), lucrare publicată de fratele său, geograful Alexander von Humboldt (în 1836), însă nu trebuie pierdute din vedere titluri precum: *Über Denken und Sprechen* (Despre gândire și vorbire), *Über den Einfluss des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung* (Despre influența diferitelor caracteristici ale limbii asupra literaturii și formării spiritului), *Über den Nationalcharakter der Sprachen* (Despre caracterul național al limbilor) ș.a.³¹

În cele ce urmează, ne vom opri asupra câtorva aspecte ale concepției filosofice asupra limbii, așa cum transpar acestea din formulările humboldtiene, celebre prin dificultățile pe care le ridică nu atât prin limba în care sunt formulate și din care sunt traduse, cât prin mărimea și forța gândirii, și din această cauză nu imediat accesibile.

Astfel, limba este deopotrivă mediu și motor al dezvoltării ființei spirituale (intelectuale, în sens larg), cadru în care se poate observa *travaliul spiritului* sau eforturile pline de căznă ale gândirii, ca să ne păstrăm în siajul unei formulări heideggeriene: „Limba ne dezvăluie neîncetat, spune Humboldt, travaliul spiritului nostru,

³¹ Pentru detalii în plus, a se vedea Eugen Munteanu, *art. cit.*, sursă utilizată în prezentarea succintă de mai sus.

și într-adevăr, într-o încercare limpede, pînă la un punct izbutită, dar mereu numai pe jumătate realizată, atmosferă și călăuză pentru continuarea mai departe a travaliului.”³² Creație ea însăși și stimulative, generatoare de creativitate, limba se prezintă ca „teleologică și reflexivă deopotrivă”³³, implicată în proiectul antropologic al creației de sine a omului și a lumii pe care limba i-o certifică, dar i-o și deschide, pre-formînd-o (dacă nu cumva hei-deggerizăm noi nepermis pe urmele comentariului lui Riedel): „Teleologică și reflexivă deopotrivă, ea exprimă năzuința omului «ca neconținut... să lege cu sine sau să dezvolte din sine mai multă lume» – căutarea sa permanentă de a înțelege, de a se înțelege cu alții și de a deveni el însuși de înțeles.”³⁴

Importantă din punct de vedere hermeneutic este și viziunea humboldtiană asupra relației dintre *înțelegere* și *vorbi*, considerate a fi două fațete diferite ale aceluiași fenomen lingvistic: „Înțelegerea și vorbirea sunt numai acțiuni diferite ale aceleiași forțe lingvistice. Discursul comun nu poate fi comparat niciodată cu transmiterea unei substanțe. El trebuie să fie dezvoltat atît în cel ce înțelege, precum și în cel ce vorbește din propria-i forță interioară.”³⁵ Ideea o vom regăsi și la (alți) hermeneuți precum Schleiermacher, sub forma „locului în limbă” pe care și-l creează cel care utilizează limba. Și tot ca unui veritabil hermeneut îi apare lui Humboldt *unitatea dintre înțelegere și neînțelegere*. Înțelegerea favorizată/conținută de limbă se află, după filosof, într-o unitate dialectică cu neînțelegerea, pentru că în limbă se exercită subiectivitatea individului care vorbește și a celui care ascultă/receptează, iar suprapunerea subiectivităților aparținînd protagoniștilor comunicării nu poate fi niciodată perfectă. Pe de altă parte, în acest

³² Apud M. Riedel, *op. cit.*, p. 144.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cf. *** , *Teorie și metodă în lingvistica din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea*, Universitatea București, 1984, p. 31.

spațiu al nesuprapunerii, al diferenței de situare în limbă a celor doi, se află sursa unei inepuizabile creativități lingvistice, expresie directă a dezvoltării libertății individului vorbitor și albie a „creșterii limbii” (ca să întrebuițăm expresia fixată în limba română de Ienăchiță Văcărescu). Aici se află una dintre sursele dezvoltării ei permanente, în deplină concordanță cu esența ei de *energeia* ('activitate'): „Abia în individ, spune Humboldt, limba dobîndește preciziunea ultimă. Nimeni nu gîndește, auzind un cuvînt, exact același lucru ca celălalt, și deosebirea, oricît de mică ar fi ea, se transmite întregii limbi ca un cerc în apă. De aceea orice înțelegere este în același timp, de fiecare dată, și o neînțelegere, orice concordanță în idei și sentimente este și o neconcordanță. În modul în care se modifică limba în fiecare individ, se dezvăluie – în opoziție cu forța ei amintită mai sus – puterea pe care o are omul asupra ei.”³⁶ Unitatea dintre *înțelegerea* favorizată de limbă și *neînțelegerea*, a cărei sursă este tot limba, dar de această dată ca spațiu al asimetriei „locurilor în limbă” (diferite) „ocupate” de protagoniștii comunicării, este o idee revoluționară în planul gîndirii hermeneutice. Unitatea dintre înțelegere și neînțelegere, ca lege a funcționării limbii concrete, autorizează exercițiul hermeneutic aplicat limbii utilizate în comunicare (în orice tip de comunicare), extrăgîndu-și legitimitatea din chiar specificul funcționării ei. Schleiermacher va duce mai departe această intuiție a lui Humboldt, fixînd ca origine a problemei hermeneutice (și ca obiect legitim al hermeneuticii sale generale) *neînțelegerea*, invocînd multe alte argumente.³⁷

O altă teză humboldtiană de mare importanță pentru problematica hermeneuticii este aceea că, în limbă, se constată ca simultan prezente elementele subiective și elementele obiective, particularul și generalul. Cu toate acestea, caracterul unitar al unei limbi se păstrează și se conservă, întrucît este dat ca immanent în

³⁶ Cf. *Teorie și metodă*, p. 33.

³⁷ Vezi capitolul următor.

însăși „unitatea naturii umane.”³⁸ Limba este locul intersectării subiectivului cu obiectivul și a generalului cu particularul, într-o dialectică perfect funcțională, în care atât subiectivul, cât și obiectivul se dezvoltă și se edifică unul pe seama celuilalt. Mergînd pe urma extraordinarelor formulări humboldtiene, nu putem primi decît ca adevărată aserțiunea conform căreia prin limbă individualul participă la general: „limba este totdeauna elementul prin care fiecare individ simte cel mai viu că el nu este nimic altceva decît o emanație a întregului neam omenesc”, ca și afirmația de sens contrar, implicînd ideea reflectării de fiecare dată a generalului în individualul limbii, respectiv ideea singularizării omului prin limbă: „Deoarece orice percepere obiectivă conține în mod inevitabil o doză de subiectivitate, chiar independent de limbă, orice individualitate umană poate fi considerată drept un punct de vedere propriu asupra lumii(...)”, și deoarece și asupra limbii în cadrul aceleiași națiuni acționează o subiectivitate similară, în toate limbile există o concepție specifică despre lume.”³⁹

Dacă fiecare limbă conține o viziune specifică asupra lumii, atunci înseamnă că, cu orice limbă nou învățată, omul își îmbogățește și-și rafinează cunoașterea prin noile orizonturi deschise de limba pe care și-a însușit-o. Procesul nu este unul simplu cumulativ, ci unul mai complex, pe care l-am numi reciproc-integrativ, pentru că omul nu doar ia din limba pe care o învață, ci și duce cu el ceva din limba în care „locuiește”: „Învățarea unei limbi străine ar trebui, deci, să constituie dobîndirea unui punct de vedere în concepția despre lume de pînă acum, și, într-adevăr, așa stau lucrurile pînă la un punct. (Dar)...pentru faptul că într-o limbă străină ducem cu noi, mereu, într-o măsură mai mică sau mai mare, propria noastră concepție despre limbă, nu sîntem conștienți, în întregime, de acest efect.”⁴⁰

O interesantă demonstrație a procesului reciproc-integrativ pe care îl presupune învățarea și, mai apoi, creația literară în altă

³⁸ Cf. Teorie și metodă, p. 33.

³⁹ Ibidem, p. 33-34.

⁴⁰ Ibidem.

limbă face Jean-Louis Courriol, într-un studiu în care urmărește influența neconștientizată a limbii române asupra francezei adoptate și ca limbă de creație de Emil Cioran. În această lucrare⁴¹, exegetul (reputat traducător), francez nativ și excelent cunoscător al limbii române, arată cum scriitorul *francez* Cioran inovează în limba franceză pe seama modelelor oferite de *limba română*, în baza așa-numitelor calcuri (de conținut, dar mai ales de expresie, sintactice, cu deosebire). Exemplele semnalate de traducătorul francez, neurmăte (și neprecedate) de o întemeiere teoretică, ar putea constitui punctul de pornire al unei demers interdisciplinar, interesând în egală măsură filosofia limbajului, poetica (poetica traducerii) și, nu în cele din urmă, hermeneutica ori studiile literare comparate.

Pe de altă parte, rămîne valabilă ideea humboldtiană a plasării, prin intermediul limbii – spațiul unei omogenități specifice –, în contextul unei viziuni despre lume: „În fiecare națiune, o subiectivitate omogenă își exercită deja acțiunea sa asupra limbii, în fiecare limbă există o viziune particulară asupra lumii” sau: „Prin același act care-l face pe om să țeasă limbajul său pornind de la sine însuși el se amestecă în trama lui, și fiecare limbă trasează în jurul națiunii căreia îi aparține un cerc din care nu se poate ieși decît în măsura în care se intră în același timp în cercul altei limbi.”⁴²

Și pentru Humboldt, ca și pentru alți lingviști, limba înseamnă gramatică și semantică, numai că, precum un hermeneut, el observă că mai ușor aprehendabilă este structura gramaticală, semantică lexicală ridicînd dificultăți mult mai mari: „E mult mai

⁴¹ Cf. Jean-Louis Courriol, „Imaginea literaturii române în conștiința culturală franceză sau necesitatea definirii unui statut precis al traducerii ca artă și meserie”, în vol. *Identitatea limbii și literaturii române în perspectiva globalizării*, îngrijit de Ofelia Ichim și Florin-Teodor Olariu, Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 333-346 (a se vedea în special p. 342-345).

⁴² Wilhelm von Humboldt, *Fragmente linguistice*, în „Secolul 20”, traducere de Ștefan Augustin Doinaș, nr.325-326-327/1998.

ușor să concepi existența gramaticii într-o limbă decît o mare dezvoltare sau o mare delicatețe a sensului cuvintelor.”⁴³ Ideea diferenței dintre cele două nivele ale limbii va fi amplu dezbătută de Schleiermacher, care va deriva din această realitate duală a limbii principiile pentru cele două tipuri (complementare) de interpretare a oricărui text: *interpretarea gramaticală și interpretarea psihologică*.

De asemenea, în opoziție cu opinia curentă care privilegia funcția referențială a limbii, Humboldt va pune accentul pe funcția creatoare a acesteia, pe care o găsește a fi covârșitoare prin importanță față de funcția de desemnare: „Nodul chestiunii se află totuși aici. Nu ceea ce se poate exprima într-o limbă dată, ci tocmai ceea ce această limbă, prin forța sa proprie și ultimă, poate să opereze și să provoace, iată ce decide asupra meritelor sau defectelor sale.”⁴⁴ Acest punct al doctrinei sale lingvistice, o dată asumat, ar putea avea consecințe încă greu deductibile acum în studierea și mai ales în evaluarea estetică a limbajului poetic, înțeles în sensul cel mai larg, ca limbaj al operei de artă literare. Din unghi hermeneutic, aserțiunea humboldtiană nu face decît să autorizeze o dată în plus necesitatea hermeneuticii, deci a artei (științei) interpretării, alături de alte științe ale limbajului și ale literaturii, în cercetarea limbajului poetic atît ca limbaj, cît și ca artă.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 164. Explicații suplimentare privind importanța acestui punct al doctrinei lingvistice a lui Humboldt se găsesc în Eugen Munteanu, *art.cit.*, din care reținem afirmația :“Aici se află punctul nodal al concepției humboldtiene: mutarea accentului dinspre funcția reflexiv-designativă către cea creatoare a limbajului.”

CAPITOLUL III

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, întemeietorul hermeneuticii generale. Caracterul romantic al doctrinei hermeneutice. *Interpretarea gramaticală și Interpretarea psihologică și/sau tehnică*. Importanța hermeneuticii lui Schleiermacher

III.1. Contextul apariției și dezvoltării hermeneuticii lui F.D.E. Schleiermacher

După cum se exprimă Gadamer, preistoria hermeneuticii lui Schleiermacher arată diferit, dacă o privim prin ochii lui Dilthey sau cei ai lui Hegel¹. După cum se știe, Schleiermacher s-a impus mai degrabă prin optica lui Dilthey, primul lui mare biograf și, într-o oarecare măsură, continuatorul lui. Diferențele în receptarea lui Schleiermacher depășesc cu mult orizontul de interes al acestor pagini, în care nu pot fi avute în vedere decât liniile mari ale revoluționarei sale concepții hermeneutice, în directă legătură cu filosofia religiei și filosofia limbajului. Anticipînd, credem că nu ar fi exagerat să vedem în concepția hermeneutică a lui Schleiermacher cel mai potrivit cadru de fundamentare a unei teorii a hermeneuticii literare, o teorie suficient de cuprinzătoare, care să

¹ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 136 ș.u.

dea seamă de diversitatea textelor literare în directă legătură cu tipurile de productivitate lingvistico-artistică.

Întemeietor al hermeneuticii generale, reprezentant important al hermeneuticii romantice și primul mare reprezentant al hermeneuticii moderne, Schleiermacher a fost în același timp un mare teolog, creatorul *teologiei liberale*, erudit și talentat filolog și traducător exigent al lui Platon, precum și un filosof al limbajului deloc mai puțin important decât Wilhelm von Humboldt.

Dacă acceptăm, pe urmele lui Hans-Georg Gadamer², că rădăcinile hermeneuticii moderne se găsesc în filologie și în teologie – mai exact, „într-un anumit tip de teologie” (teologia Reformei) și „într-un anumit tip de filologie” (animată de dorința redescoperirii clasicilor) – și coroborăm aceste date cu dubla calitate de filolog clasicist și de teolog protestant, înțelegem mai ușor cum a putut Schleiermacher să fie creatorul hermeneuticii generale.

Date despre laboriosul proces de constituire a hermeneuticii moderne, detalii extrem de importante cu privire la sarcina hermeneuticii filologice și/sau teologice în perioada preromantică se pot afla din capitolul *Metamorfoza esențială a hermeneuticii între iluminism și romantism* în sursa gadameriană citată. Aici, ni se pare important să spunem că nu puține au fost lucrurile pe care le-a preluat hermeneutul german de care ne ocupăm din contextul foarte bogat al epocii. Mai întâi, trebuie pomenită revoluționara concepție a hermeneuticii Reformei în ceea ce privește *lectio divina*: „Sfânta Scriptură este *sui ipsius interpretes*”. Una dintre consecințele acestei schimbări a fost abandonarea *teoriei celor patru sensuri* ale textelor sacre. Reformiștii luterani nu mai erau dispuși să recunoască decât *sensul literal* și cel mult – când nu se putea altfel – *sensul alegoric*. Eludarea tradițiilor exterioare Sfintei Scripturi impunea

² *Ibidem*. La fel crede și Paul Ricœur, care spune: „Înainte de el, existau pe de o parte o filologie a textelor clasice, în principal a celor care aparțin antichității greco-latine, și de cealaltă parte o exegeză a textelor sfinte, Vechiul și Noul Testament.” Cf. *Eseuri de hermeneutică*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 70.

găsirea altui principiu hermeneutic de valabilitate universală. Utilizat și de filologi (prezent și la Schleiermacher), principiul ales a fost acela al *înțelegerii detaliului prin întreg*: „Toate detaliile unui text trebuie înțelese pornind de la *contextus*, înlănțuirea sa, și de la sensul unitar spre care țintește întregul, *scopus-ul*”³. Eroarea hermeneuticii teologice reformatoare a fost aceea de a vedea Biblia ca un întreg, ca un tot unitar, fapt amendat de așa-zisa hermeneutică contrareformatoare a secolului al XVIII-lea (Semler, Ernesti) care, admitând diversitatea autorilor Scripturii, impune exigența cercetării istorice a textelor sacre. Preeminența dimensiunii istorice în interpretarea textelor sacre pregătește terenul dezvoltării hermeneuticii ca *organon istoric* al științelor spiritului (proces desăvârșit de Dilthey), iar pe de altă parte, marchează ieșirea hermeneuticii din situația ancilară față de dogmatică. Variind formula unui cunoscut eseist român (Horia-Roman Patapievici) „*ce se pierde atunci când se câștigă ceva*”, trebuie să spunem că „reflecția istorică” cu care se îmbogățește hermeneutica are drept consecință dispariția „*exemplarității tradiției ca premisă a sarcinii hermeneutice*”⁴.

Hermeneuticile tradiționale (filologice sau teologice) aveau în vedere diversitatea textelor de interpretat – care erau toate *texte scrise* – sacre sau profane, texte într-o limbă străină sau într-o limbă veche. În general, ajungeau în sfera de interes și de aplicație a hermeneuticii acele texte al căror conținut nu era întru totul necunoscut, dar nici întru totul sau imediat accesibil. Domeniul de investigație pentru hermeneutica generală a lui Schleiermacher suportă o extindere nemaîntîlnită pînă la el. Obiectul noii hermeneutici este *tot ceea ce înseamnă comunicare pe calea discursului*, indiferent de formă (orală sau scrisă), indiferent de conținutul domeniului (artă, știință, istorie) pe care îl ilustrează textul: „*Tot ceea ce într-o anumită măsură reprezintă comunicare prin intermediul discursului este obiect al artei interpretării și aceasta fie se află într-o anumită*

³ Gadamer, *op. cit.*, p. 137-138.

⁴ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 139-140.

sferă de activitate, fie prezintă analogie cu știința sau cu arta. Așadar, acestea nu pot fi absolut opuse unele altora. Chiar și ceea ce este de competența unui domeniu de specialitate poate beneficia de o expunere artistică.”⁵ Sînt atrase, în acest fel, în sfera de interes a hermeneuticii, o varietate mare de texte, selecționate nu în funcție de domeniul de proveniență, și nici în funcție de problemele de înțelegere pe care le ridică, ci în funcție de gradul de neînțelegere pe care îl prezintă. În hermeneuticile tradiționale, activitatea hermeneutică este mobilizată de nevoia de a înțelege mai bine, mai adecvat, de a înțelege pînă la capăt ceea ce a devenit obscur, inaccesibil etc. În schimb, la filosoful german, activitatea de interpretare este solicitată de neînțelegere, care se prezintă spontan conștiinței și care este de mai largă răspîndire decît fenomenul înțelegerii. Avînd drept punct de pornire neînțelegerea, noua hermeneutică nu poate fi definită decît în termeni negativi: „Hermeneutica este arta evitării neînțelegerii”.⁶

Revenind la examinarea comparativă a hermeneuticilor tradiționale cu hermeneutica fundamentată de Schleiermacher, trebuie spus că, dacă cele dintîi aveau în vedere unitatea de conținut a tradițiilor interpretate, hermeneutul german este interesat numai de „unitatea unei proceduri” de valabilitate generală. În termenii lui Gadamer, Schleiermacher „nu mai caută unitatea hermeneuticii în unitatea de conținut a tradiției asupra căreia urmează să fie aplicată comprehensiunea, ci, desprinsă de orice individualizare de conținut, în unitatea unei proceduri (Verfahren), care nu mai este diferențiată nici măcar prin modul în care se transmit ideile, prin scriere sau pe cale orală, într-o limbă străină sau într-una contemporană cu propriul idiom.”⁷

Hermeneutica teologică tradițională se întemeia pe consensul autorității textului biblic (și/sau al canoanelor de lectură scriptu-

⁵ F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, traducere, note și studiu introductiv de Nicolae Râmbu, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 138. Citatele din *Hermeneutica* se vor da în continuare după această ediție.

⁶ Apud Gadamer, *op. cit.* p. 145, a se vedea și Schleiermacher, *op. cit.* p. 39-47.

⁷ *Ibidem*, p. 140.

ristică), după cum hermeneutica iluministă, repudiindu-le pe cele dintii, impunea consensul și autoritatea rațiunii explicative. Hermeneutica romantică și prin excelență cea fundamentată de Schleiermacher se dezvoltă în directă legătură cu *dispariția consensului* asigurat de dogmatica religioasă, de unitatea și exemplaritatea tradiției ori de triumful rațiunii iluministe. În acest cadru, hermeneutul german ajunge să acorde atenție maximă tehnicii *comprehensiunii*⁸, respectiv *tehnologiei înțelegerii* (în sensul cuvîntului german *Kunstlehre*). Comprehensiunea ajunge demnă „de o atenție teoretică principală și o cultivare universală”, în condițiile în care „nici consensul biblic, nici cel rațional nu mai constituie firul călăuzitor al înțelegerii textelor.”⁹

Privită din alte puncte de vedere, concepția hermeneutică a lui Schleiermacher nu este lipsită de precedente. Chladenius, autor al unei *Introduceri în corecta interpretare a discursurilor raționale vorbite și scrise* (*Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*), publicată în 1742, îl precede pe Schleiermacher prin formularea următoarelor probleme hermeneutice: relația dintre *înțelegere* și *interpretare*, dependența înțelegerii de *punctul de vedere* (conceptul de *Sehepunkt* este împrumutat din optică și de la Spinoza¹⁰) din care este abordată, precum și necesitatea intervenției hermeneuticii în condițiile dispariției *înțelegerii-de-la-sine* (*Vonselbst-Verstehen*). Chladenius considera că, în vremea în care trăia, înțelegerea nu se mai poate produce de la sine, în mod spontan, așa cum se credea încă în spațiul culturii premoderne. El a văzut că „vorbele, discursurile și scrierile oamenilor pot să însemne ceva ce aceștia nu au voit să spună sau să scrie”¹¹. În aceste condiții,

⁸ Din cele trei competențe specifice ale hermeneuticii tradiționale (*subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* și *subtilitas applicandi*), nu vom întâlni în hermeneutica lui Schleiermacher decât *subtilitas intelligendi*, de care alege să se ocupe în mod exclusiv. Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 144.

⁹ *Ibidem*, p. 141.

¹⁰ *Ibidem*, p. 142.

¹¹ *Ibidem*, p. 143.

este datorită hermeneuticii să intervină ori de câte ori înțelegerea se poticnește, fie din pricina obscurităților textului, fie din alte cauze. Diferența dintre Chladenius și Schleiermacher, care va postula caracterul infinit al obiectului interpretării, nu stă numai în nuanțe (extrem de importante și acestea), ci mai cu seamă în caracterul intervențiilor hermeneutice. Pentru Chladenius, aceste intervenții sînt *ocasionale* și au mai degrabă un caracter *pedagogic*, pe cînd la Schleiermacher optimizarea practic infinită a comprehensiunii reprezintă o sarcină fundamentală a noii hermeneutici generale.

O altă deosebire importantă între hermeneutica lui Chladenius și Schleiermacher este modul diferit de concepere a neînțelegerii: ca 'lipsă a înțelegerii' (*Unverständnis*), de către primul sau ca 'înțelegere greșită' (*Mißverständnis*), de către cel de-al doilea¹². Din păcate, în limba română nu există doi termeni diferiți pentru desemnarea celor două posibile tipuri de neînțelegere, motiv pentru care trebuie utilizate expresiile perifrastice adecvate fiecărei situații. De asemenea – așa cum arată Gadamer – dacă pentru hermeneutul preromantic înțelegerea și interpretarea se află în raporturi de succesiune, ceea ce nu este obținut prin directă înțelegere trebuie întregit prin interpretare – pentru Schleiermacher, „*interpretarea și comprehensiunea se împletesc strîns, asemenea vorbei gîndite și a celei rostite, și toate problemele interpretării constituie în realitate probleme ale comprehensiunii*.”¹³

Și, în fine, „o inovație fundamentală” (Gadamer) pe care o propune hermeneutica lui Schleiermacher este aceea care vizează substituirea *înțelegerii* – ca mobil al activității hermeneutice – cu *neînțelegerea*. Pentru hermeneuticile tradiționale, într-o oarecare măsură și pentru Chladenius, *înțelegerea* era considerată ca venind oarecum de la sine, neînțelegerile fiind accidentale sau ocazionale (și la fel urmau să fie și intervențiile hermeneuticii). Pentru

¹² *Ibidem*, p. 144.

¹³ *Ibidem*.

Schleiermacher, ceea ce se prezintă spontan conștiinței este *neînțelegerea*. Neînțelegerea are un caracter universal și este mai des întâlnită decât înțelegerea, care – departe de a fi un fenomen natural – solicită efort, pricepere, perseverență, pentru a putea fi dobândită.

III.2. Schleiermacher – întemeietorul hermeneuticii generale

Radicalizînd înțelegerea textului printr-o abordare psihologico-genetică a sensului, nu în ultimul rînd din nevoia de a re-întemeia *înțelegerea înțelegerii*, hermeneutul german apropie mult *hermeneutica generală de hermeneutica filosofică*. Spre deosebire de hermeneutica tradițională, o știință mai degrabă tehnică (practică), hermeneutica lui Schleiermacher problematizează mai multe aspecte (componente) ale actului înțelegerii, încercînd să răspundă la următoarele întrebări: *ce înseamnă cu adevărat a înțelege? ce înțeleg eu atunci cînd pretind că înțeleg un text? cum este posibilă înțelegerea unui text? care sînt presuposițiile înțelegerii? cum se produce înțelegerea?*¹⁴ ș.a. Răspunsurile la aceste întrebări – de maximă utilitate pentru orice tip de hermeneutică (așadar și pentru hermeneutica literară) – sînt de resortul hermeneuticii filosofice, depășind în parte sfera de interes a hermeneuticii generale. Într-un fel sau altul, textele și variantele manuscrise ale *Hermeneuticii* sale răspund la aceste întrebări, deși numai simpla parcurgere a hermeneuticii rămîne insuficientă pentru înțelegerea concepției sale integrale. Scrierile consacrate de Schleiermacher *dialecticii* (în care Coșeriu vede o schiță de epistemologie generală¹⁵), filosofiei limbajului, filosofiei religiei, exegezei sacre și filologiei clasice sînt cîteva coordonate ale gîndirii teoretice ale acestui autor singular din romantismul german. Aplicînd operei lui Schleiermacher

¹⁴ E. Coșeriu, *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, Teil II, Vorlesung im WS 87/88, Nachschrift von Christian Dern, Ulrike Maier und Heinrich Weber, Tübingen, 1993, p. 114-115.

¹⁵ *Ibidem*, p. 112-113.

principiile propriiei sale hermeneutici, este de la sine înțeleasă necesitatea raportării părții la întreg, așadar, a hermeneuticii la celelalte domenii ale gândirii sale, aspecte care vor fi avute în vedere (pe cât ne va sta în putință) în prezentarea care urmează.

Teolog și filosof german, el a trăit între anii 1768 și 1834, făcându-se cunoscut mai ales ca un original pastor, autor al unei controversate doctrine mistice, ironizat postum de Nietzsche prin plasarea lui printre „făcătorii de văluri” din teologia protestantă, aluzie la sensul numelui său, *Schleiermacher*, care, în limba germană, înseamnă ‘făcător de văluri’. Ca mare traducător al lui Platon, s-a făcut cunoscut și ca important filolog și clasicist. Abia în ultima parte a vieții și, mai cu seamă, în posteritatea sa imediată, Schleiermacher s-a impus și ca profesor de hermeneutică. Mai întâi a predat cursuri de hermeneutică sacră la universitățile din Halle (oraș emblematic pentru teologia rebelă, care se făcea aici, după cum se poate vedea din romanul *Doctor Faustus* al lui Thomas Mann) și din Berlin și abia după aceea o parte din cursurile cuprinse astăzi în ceea ce se cunoaște ca fiind *Hermeneutica* sa.

Contemporan cu Humboldt, dar și cu Immanuel Kant, cu unii dintre marii romantici și chiar cu Goethe cel de la senectute, Schleiermacher este, prin filosofia religiei și prin doctrina hermeneutică pe care le profesează, un romantic prin excelență. Vorbim despre acestea două împreună, pentru că ni se pare că ele se află într-o legătură indubitabilă. Singulara sa concepție mistică infuzează, pînă la un punct, doctrina sa hermeneutică. Altfel spus, pare să existe o legătură directă între infinitul trăirii religioase pe care se fundamentează sau de la care își revendică identitatea de principiu mistică sa pietistă și caracterul infinit al obiectului interpretării, pe care îl postulează hermeneutul german, fără a ignora celelalte surse ale concepției hermeneutice amintite.

În timpul vieții sale (de numai 66 de ani), nu a publicat mai nimic din scrierile care interesează hermeneutica generală și mai ales filosofia limbajului, majoritatea acestor scrieri apărînd mai tîrziu, ba chiar foarte tîrziu, dacă luăm în considerare faptul că

unele dintre ele sînt mai bine cunoscute și studiate abia în a doua parte a secolului al XX-lea. Singurele lucrări de hermeneutică pe care le-a publicat sunt niște conferințe de hermeneutică sacră susținute la Berlin pe 13 august 1829, sub titlul *Über den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* (Despre conceptul de hermeneutică cu referire la prefigurarea acestui concept la F.A.Wolf și în manualul lui Ast).¹⁶

Așa cum mai spuneam, ca profesor, a început prin a predă cursuri de hermeneutică sacră după manualul pietistului J. A. Ernesti, evoluînd treptat spre o problematică ce se va încadra în *hermeneutica generală*. Cartea de hermeneutică generală, care se baza chiar pe cursurile predate la universitate, nu s-a putut finaliza în timpul vieții autorului, nu pentru că Schleiermacher nu dispunea de suficient timp pentru hermeneutica generală, ci pentru că, pur și simplu, romantic în toate cum era, nu numai el în epocă (a se vedea și marele exemplu al lui Humboldt!), nu era mulțumit de ceea ce realizase la nivelul doctrinei hermeneutice, mai precis de „expresia ei.”¹⁷ Așa cum se știe, nu există o carte *Hermeneutica*, care să aibă girul auctorial al lui Schleiermacher. Ceea ce este cunoscut sub acest nume reprezintă lucrarea editată postum, în 1838, de către Friedrich Lücke, sub titlul (complet) *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* (Hermeneutică și critică cu referire specială la Noul Testament). Cartea cuprinde pagini din manuscrise și note de curs datînd din ani diferiți; Schleiermacher a ținut cursuri de hermeneutică din 1805 pînă în 1832, la început numai hermeneutică sacră, iar din 1809-1810, și cursuri de hermeneutică generală. Editarea operei lui Schleiermacher își are odiseea ei. Multă vreme s-a crezut că întreaga lui concepție s-ar găsi în ceea ce publicase Lücke, singura

¹⁶ Cf. N. Râmbu, prefață la F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, ed.cit.

¹⁷ Explicația îi aparține lui Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, apud N. Râmbu, „Studiu introductiv” la: F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, op. cit., p. 8.

ediție disponibilă înaintea celei a lui Heinz Kimmerle¹⁸, apărută la mai bine de un secol după a lui Lücke, intitulată simplu *Hermeneutik*, nici ea de natură să mulțumească. Abia ediția lui Manfred Frank, realizată între 1977 și 1995, pornind de la ediția originală a lui Lücke, dar avîndu-se în vedere întregul inventar al manuscriselor lui Schleiermacher, redă de o manieră pe care însuși Gadamer o considera satisfăcătoare concepția lui hermeneutică. Această ediție dezvăluie aspecte mai puțin cunoscute ale gândirii lingvistice a lui Schleiermacher, în directă legătură cu gândirea hermeneutică a aceluiași, astfel încît s-a putut spune că pentru cel interesat de integralitatea doctrinei hermeneutice a teologului german, singure, scrierile de hermeneutică nu sunt suficiente. Articulațiile importante ale ideilor sale se găsesc, de exemplu, în scrierile de filosofia limbajului, multă vreme necunoscute nici în Germania decît de cunosătorii manuscriselor lui Schleiermacher.

Reprezentant de seamă al hermeneuticii moderne și romantice, fondator al hermeneuticii generale, marcînd, împreună cu Wilhelm Dilthey, ceea ce se consideră a fi „etapa psihologico-istorică a hermeneuticii”¹⁹, F.D.E. Schleiermacher înfăptuiește în planul științelor spiritului – după opinia lui Paul Ricœur – același gen de „răsturnare copernicană” pe care o realizase Immanuel Kant în planul filosofiei naturii²⁰. În *Critice*, Kant a răsturnat raportul dintre teoria cunoașterii și teoria existenței, arătînd că, înainte de a dezbate *natura existenței*, trebuie evaluată *facultatea de cunoaștere*. Mai precis, înainte de a putea spune ceva despre ființă, trebuie să știm ceva despre cum avem acces la ceea ce numim ființă. Cu alte

¹⁸ Această ediție a fost realizată la îndemnul lui Hans-Georg Gadamer, după cum el însuși mărturisește. Cf. Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 146. Lui Eugeniu Coșeriu, alt mare cunosător al operei integrale a lui Schleiermacher, cea mai importantă variantă a *Hermeneuticii* i se pare a fi cea din 1819. Cf. Eugeniu Coșeriu, *op. cit.*, subcap. 5.3.2.

¹⁹ Aurel Codoban, *Semn și interpretare*, p. 96.

²⁰ Cf. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 71.

cuvinte, ontologia trebuie să fie anticipată de o gnoseologie. Tot așa, Schleiermacher a considerat că, înainte de a cerceta natura textelor pe care urmează să le înțelegem, trebuie să știm (să evaluăm) ce este înțelegerea însăși (comprehensiunea). El nu a mai raportat problematica interpretării la diversitatea și specificul textelor, ci la operația centrală care caracterizează orice activitate de interpretare, și anume, la *comprehensiune*. În plus, nu s-a mulțumit doar cu distingerea operațiilor comune din cele două mari ramuri hermeneutice (filologia clasică și exegeza sacră), ci s-a ridicat deasupra lor, adică deasupra procedeele, regulilor și rețetelor tradiționale ale interpretării.²¹ Mai mult decât atât, în hermeneutica sa - definită drept „arta evitării neînțelegerii” -, Schleiermacher nu se mai raportează doar la adevărul (presupus a fi) ascuns în text, la ceea ce vrea să spună textul, discursul sau autorul, ci și la „individualitatea” celui care scrie sau vorbește. În afara sensului obiectiv, singurul recunoscut de hermeneutica tradițională ca fiind sensul adevărat, hermeneutul german postulează sensul ca rezultantă a unui gând văzut într-o unitate indisolubilă cu un element de viață din întregul vieții autorului.²² Așa se face că, în însăși inima concepției sale hermeneutice, asistăm la clivarea interpretării în două direcții, la fel de importante amîndouă: interpretarea gramaticală și interpretarea psihologică și/sau tehnică. Evident că elementul de maximă noutate este adus, pe de o parte de această clivare, iar pe de altă parte, de relațiile dintre cele două interpretări, ca și de noutatea *intrinsecă* a interpretării psihologice (tehnice). În ceea ce privește latura interpretării gramaticale, amplu teoretizată și descrisă, se știe cât de îndatorat rămîne Schleiermacher marii tradiții filologice clasice și istorice (cunoscută și sub numele de *hermeneutica filologică*), din care preia, prelucrîndu-le, nenumărate date. Evident că toate aceste domenii îi erau mai mult decât

²¹ Cf. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, p. 70-71.

²² A se vedea și Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 145 ș.u.

familiale, dată fiind prodigioasa sa activitate de traducător al lui Platon.

Conștient de limitele și specificul filologiei, o știință pozitivă, asemănătoare cu științele naturii²³, hermeneutul nu mai vrea să asimileze hermeneutica filologiei, cu care se identificase pînă la el, de unde și denumirea de *hermeneutică filologică*. Pînă la el, hermeneutica nu se delimitase de filologie într-un mod clar. De altfel, o asemenea inovație era dificil de asimilat într-un context precum cel al filologiei germane. După cum se știe, în acea epocă filologia devenise atît de prestigioasă, încît risca să fie și a și fost transformată într-un fel într-o „regină a științelor”, în detrimentul altor discipline. Un exces îl cheamă pe altul, iar supraevaluarea filologiei va provoca reacțiile violente de mai tîrziu ale lui Nietzsche²⁴, un strălucit filolog el însuși.

Pentru Schleiermacher, hermeneutica este o disciplină filosofică (teoretică, i-am zice astăzi), deoarece se află „în strînsă legătură cu arta de a gândi”²⁵, și nu doar cu cunoașterea limbii. Nu trebuie uitat însă că limba este premisa absolută a activității hermeneutice, căci, după cum spune Schleiermacher – anticipîndu-i pe Heidegger și Gadamer deopotrivă – „tot ce este de luat ca premisă în hermeneutică este doar limba.”²⁶ Hermeneutul german are marele merit de a fi scos definitiv hermeneutica din sfera științelor pozitive, contribuind la fixarea identității ei specifice de știință teoretico-speculativă sau știință a spiritului, chiar fără a fi întrebuițat termenul (întotdeauna la plural) *Geisteswissenschaften*, care se va impune o dată cu Dilthey.

Schimbarea de statut a hermeneuticii a presupus, cum era și normal, o schimbare și mai mare sub aspectul conținutului. Din știință empirică, parțial normată și chiar prescriptivă (înmarmată cu un instrumentar, cu un inventar de reguli), precum mai vechea

²³ Cf. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 22.

²⁴ A se vedea Friedrich Nietzsche, *Noi, filologii*, ed.cit.

²⁵ Cf. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 22.

²⁶ Apud Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 287.

filologie, hermeneutica devine o știință (care se mai numește încă artă, în sensul echivalentului german *Kunstlehre*) a interpretării. Această știință ambiționează să ofere o teorie a interpretării, de o valabilitate extinsă mult dincolo de marginile filologiei și ale exegezei sacre. Se produce, o dată cu această transformare, ceea ce Paul Ricœur numește „deregionalizarea hermeneuticii”²⁷. Așadar, prin activitatea de întemeiere teoretică a hermeneuticii ca disciplină filosofică, are loc transformarea radicală a hermeneuticii din metodă, eventual tehnică, practică de interpretare (cu reguli variabile de la caz la caz) în știință sau teorie a interpretării.

După unii²⁸, Schleiermacher nu ar fi fost integral conștient de turnura pe care o realizase în sfera științelor exegetice, lucrul acesta realizându-l pe deplin abia Wilhelm Dilthey, cel care, într-o oarecare măsură, ar putea fi considerat continuatorul său, și care a inclus științele exegetice și filologice în sfera mai largă a științelor istorice.

III.3. Caracterul romantic al doctrinei hermeneutice elaborate de Schleiermacher

Caracterul romantic al doctrinei hermeneutice fondate de Schleiermacher (cu oarecare continuitate în hermeneutica lui Dilthey) se regăsește, mai întâi, în postularea subiectivității creatoare, precum și în conceperea creației ca expresie obiectivată a creatorului de excepție, care este geniul, în romantism. În strânsă legătură cu viziunea despre personalitatea creatoare se află noutatea consecutivă originalității operei geniale. Noutatea veritabilă se prezintă receptorului mai întâi ca un fapt al neînțelegerii. Or, după cum se știe, după Schleiermacher, nu există hermeneutică decât acolo unde există neînțelegere. Neînțelegerea este intim legată de noutatea prin care opera de artă romantică se întemeiază și se definește.

²⁷ Cf. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, p. 70.

²⁸ *Ibidem*, p. 71.

Niciodată ca în romantism, mitul originalității (și al noutății) nu s-a bucurat de mai mare trecere și de mai mult prestigiu.

După Gadamer, hermeneutica lui Schleiermacher este influențată de estetica kantiană a geniului (care a modelat și filosofia romantică asupra artei). Potrivit acestei estetici, geniul se caracterizează printr-o productivitate artistică nesupusă vreunor reguli, nenormată, care se materializează în opere, texte etc. ce nu pot fi înțelese după regulile creațiilor existente, ca operele clasice. Operele concepute după anumite reguli trebuie interpretate ținându-se cont de regulile respective, în schimb, „performanța creatoare născută din geniu” nu poate fi reconstituită pornindu-se de la nici un fel de reguli. Și aceasta, deoarece geniul însuși este cel care *impune regulile*, odată cu modelele pe care le *inventează*²⁹. În directă legătură cu capacitatea genială de creație se află *individualizarea prin artă a discursului, a vorbirii etc.* și – după cum apreciază Gadamer – „*acolo unde vorbirea este o artă, comprehensiunea este și ea una*”³⁰. Misterul individualității creatoare, individualizarea prin artă atât a limbii, cât și a construcției literare sunt elementele de bază ale filosofiei romantice a creației, de care va ține cont Schleiermacher în elaborarea concepției hermeneutice. Nu *sensul obiectiv*, în relație cu un adevăr prestabilit sau cu vreun scop determina(n)t reprezintă mobilul activității hermeneutice, ci *producția liberă de sensuri, creația de sensuri noi*, pe care – în mod cu totul romantic – Schleiermacher nu o mai raportează decât la *individualitatea creatoare*. Din această poziție decurge, mai întâi, importanța *interpretării psihologice* în contextul hermeneuticii sale. Dar faptul cu adevărat capital în asumarea acestei concepții hermeneutice rezidă – după opinia noastră – în proiecția *productivității artistice* (lingvistico-literare) ca proces *autonom și absolut*, aidoma creatoru-

²⁹ Gadamer: „El creează forme noi de exprimare lingvistică, de construcție literară etc. Schleiermacher ține cont pe deplin de această diferențiere. Producției geniale îi corespunde din partea hermeneuticii necesitatea unei divinații, a intuirii nemijlocite, care presupune în fond un tip de congenialitate” (*op. cit.*, p. 148).

³⁰ *Ibidem*, p. 147.

lui genial. Este, probabil, pentru prima dată cînd estetica romantică a creativității (a poeziei în sens general), care postula *originaritatea*, *autonomia* și *caracterul absolut* al limbajului poetic etc., este pusă la lucru și pusă în operă, astfel încît ceea ce este dat în și ca premise se va regăsi și în concluzii. *Autonomia* și *caracterul absolut* ale limbajului poetic sînt date fundamentale ale creației romantice al cărei *punctum movens* este *libertatea*. Într-un asemenea context al filosofiei creației și al filosofiei culturii, „activitatea creatoare ea însăși este o activitate liberă, în sensul tot filosofic al cuvîntului *liber*, adică o activitate al cărei obiect este infinit.”³¹ Obiectul *infinit* al activității creatoare înțelese ca formă de exercitare a libertății se va regăsi – în planul hermeneuticii lui Schleiermacher – în *caracterul infinit al obiectului interpretării* (vezi *infra*).

Avîndu-și originea în libertatea absolută de creație, operele (romantice) nu pot fi înțelese și interpretate după reguli prestabilite, ci – așa cum va spune Schleiermacher – prin *divinație*, singura de la care pornind se poate reconstitui (*reproduce*) momentul *productiv*.³² *Divinația* este posibilă prin *congenializarea* – temporară – a receptorului cu autorul în timpul lecturii (al receptării). Numai prin *congenialitatea* favorizatoare de intuiții inspirate cititorul

³¹ Cf. Eugeniu Coșeriu, „Deontologia culturii”, în *Prelegeri și conferințe*, p. 173. Cităm, în continuare, după aceeași sursă: „Deci, înseamnă că formele culturii sînt nesfîrșite, că nu avem dinainte o anumită misiune, un obiect de realizat pe care îl putem termina, după care să putem spune că am încheiat cultura; dimpotrivă, obiectul este infinit și se dezvoltă el însuși prin această activitate, crește și, cu fiecare problemă pe care o rezolvăm, se nasc alte probleme, pe care din nou trebuie să le rezolvăm și să descoperim noi obiecte de realizat.” (p. 173-174).

³² Gadamer aproape că pune semnul egal între *divinație* și interpretarea psihologică, deși cele două nu se suprapun într-un tot: „Elementul caracteristic al lui Schleiermacher este însă interpretarea psihologică. Ea este, în fond, un comportament *divinatoriu*, o transpunere în ansamblul stării de spirit a autorului, o sesizare a «desfășurării lăuntrice» a redactării unei opere, o reproducere a actului creator. *Comprehensiunea* este deci un act *reproductiv* raportat la o producție originară, o cunoaștere a ceea ce a fost cunoscut (Boeckh), o reconstrucție ce pornește de la momentul viu al concepției, de la «decizia embrionară» ca punct de organizare a compoziției.” (Adevăr și metodă, p. 146).

poate să realizeze (să sesizeze, să aprehendeze) „decizia embrionară” a operei (*Keimentschluß*), nucleul ei original, „etimonul spiritual”, cum îl va numi mai târziu Leo Spitzer³³. Pornind de la această „decizie embrionară”, interpretul poate să re-facă parcursul facerii operei în întregime. Aceasta înseamnă că actul de comprehensiune, în concepția lui Schleiermacher, este „inversul unui act al vorbirii”, „reconstrucția unei construcții”, tot așa cum hermeneutica lui este – în termenii lui Gadamer – *inversul retoricii și al poeticii*³⁴.

Un element cu adevărat revoluționar al concepției hermeneutice de care ne ocupăm este transformarea subtilă propusă de hermeneutul german în chiar interiorul obiectului hermeneuticii. Până la Schleiermacher, toată lumea era de acord că hermeneutica se ocupă cu problematica înțelegerii, respectiv cu înțelegerea concepută ca *înțelegere potrivită sau mai bună, ca formă optimă sau integrală de înțelegere* a unor texte obscure, învechite ori suficient de îndepărtate și/sau străine față de orizontul cultural și spiritual etc. al cititorului. Ca un fenomenolog *avant la lettre*, Schleiermacher restabilește perspectiva corectă asupra lucrurilor, fixînd ca obiect al artei interpretării nu *înțelegerea*, ci *neînțelegerea*. Aceasta din urmă este socotită a avea un caracter universal și ca prezentîndu-se spontan conștiinței, spre deosebire de *înțelegere*, care nu este niciodată un fapt al spontaneității, ci rezultat al unui efort, rod al unei căutări pline de atenție etc. Mai concret, după Schleiermacher, *neînțelegerea* este principială și obișnuită, *înțelegerea* reprezentînd excepția: „*Practica mai riguroasă a comprehensiunii pleacă de la faptul că neînțelegerea se prezintă spontan, iar înțelegerea trebuie voită și căutată punct cu punct.*”³⁵

³³ Despre derivația tîrzie a stilisticii moderne (și în special a stilisticii genetice fondate de Leo Spitzer) din hermeneutica lui Schleiermacher vorbește în mai multe rînduri Eugeniu Coșeriu. Cf. *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, subcap. 5.2.6.

³⁴ Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 147.

³⁵ F.D.E. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 39.

De factură romantică și, am zice, anticipativ heideggeriană, este, apoi, conceperea creatorului de excepție ca „un loc în limbă”, în care *generalul* limbii se întretaie cu *particularul* subiectului, de unde dubla structură, natura duală a obiectului interpretării și, în consecință, dualismul concepției lingvistice și hermeneutice, cu cunoscuta diviziune internă a interpretării, *interpretarea gramaticală și interpretarea psihologică/tehnică*. De fapt, Schleiermacher nu se mulțumește să facă doar considerații generale, în unele pagini el oferă detalii prin care își îmbogățește și își nuanțează concepția. Astfel, în contextul detalierei *interpretării psihologice* (prezentată, după cum se știe, în corelația sa permanentă cu *interpretarea gramaticală*), el formulează observații extrem de interesante despre *relațiile diferite ale omului cu limba* pe coordonatele celor două tipuri de interpretare. După opinia sa, pe latura *interpretării gramaticale*, omul apare ca *supus limbii*, „slujind limbii”, iar pe latura *interpretării psihologice/tehnice*, *limba este supusă* impulsurilor modelatoare ale omului: „[Interpretarea] gramaticală. Omul cu activitatea sa dispare și nu apare decît ca organ al limbii. [Interpretarea] tehnică. Limba, cu puterea elementară, dispare și nu apare decît ca organ al omului, în slujba individualității sale, așa cum pe cealaltă latură personalitatea era în slujba limbii.”³⁶ (sic!) Afirmatia din urmă are darul de a ne obliga la reevaluarea unei afirmații care s-a făcut cunoscută la noi prin Eminescu, îmbrăcînd, pentru unii, caracter de axiomă. Este vorba de celebra frază „nu noi suntem stăpînii limbii, ci limba e stăpîna noastră”, pe care noi înșine am comentat-o într-o lucrare mai veche.³⁷ În opoziție cu afirmația lui Eminescu (care reprezintă în fapt o ilustrare a unei teze romantice de filosofie a limbajului, cu posibile rădăcini humboldtiene), Schleiermacher susține teza potrivit căreia omul este, concomitent, *supus și stăpîn al limbii*. El este *supus* limbii în calitate de vorbitor care își organizează „un

³⁶ Ibidem, p. 115.

³⁷ Cf. Lucia Cifor, *Mihai Eminescu prin cîteva cuvinte-cheie*, Iași, Editura Fides, 2000, p. 39-42.

loc" al său în limba care îl precede și, prin urmare, îi predetermină comportamentul (cel puțin atîta timp cît omul nu își propune să iasă din sistemul limbii respective). În calitate de „supus” față de limbă, omul „slujește limbii”, este „organ” („instrument”) al său, pentru că, prin actele sale de limbaj, limba se realizează. În schimb, pe latura interpretării psihologice/tehnice, limba este în serviciul edificării unei individualități ireductibile. Esențială este, aici, cristalizarea *figurii omului*. Limba ajunge „organ al omului”, *instrumentul*, mediul lui de exprimare. În ambele cazuri, este vorba despre creativitate lingvistică, numai că, în primul caz, accentul pare să se pună pe latura conținuturilor *desemnărilor*, pe cînd în al doilea caz ar putea fi vorba mai ales de latura conținuturilor lingvistice reprezentate de *semnificații și sensuri* (asumînd inter-relațiile dintre cele trei tipuri de conținuturi lingvistice în descrierea lui Eugeniu Coșeriu³⁸). Pe de altă parte, teza lui Schleiermacher implică și o altă idee, mai rar întîlnită, aceea că *omul este creat de limbă, dar și creator al acesteia*. Mai mult decît atît, afirmația pare să armonizeze opiniile diferite cu privire la înțelegerea *instrumentalistă și non-instrumentalistă* a limbii, impunînd ideea că *limba* permite ambele definiții, dar nu în același plan al relațiilor omului cu limba. Procedînd astfel, Schleiermacher se înscrie în linia unor clasici ai filosofiei limbajului, precum: Vico, Humboldt, Heidegger ș.a. Cei mai mulți, necunoscînd concepția lingvistică și hermeneutică a lui Schleiermacher, cred că hermeneutica filosofică (Heidegger, Gadamer), cu antecedente în gîndirea lui Vico și Humboldt (ca să ne limităm la numele cele mai cunoscute), a impus viziunea non-instrumentalistă a limbii, și că s-a făcut acest lucru în baza renegării totale a caracterului ei instrumentalist. Dar lucrul nu este adevă-

³⁸ În substanțiala prezentare pe care o face Coșeriu (în *op. cit.*) hermeneuticii lui Schleiermacher, apare un subcapitol (5.3.3) al cărui titlu este *Bedeutung, Bezeichnung und Sinn* (*Desemnare, semnificație, sens*). Reamintim că termenii denumesc, în viziunea filosofului român, principalele tipuri de conținuturi lingvistice.

rat. Nici Schleiermacher, nici Heidegger nu contestă calitatea de instrument a limbii (cu care se mulțumesc lingviști pozitiviști și neopozitiviști, precum și mare parte din structuraliști), numai că ei nu rămân la această înțelegere reductivă.

Consecințele hermeneutice ale acestor teze asupra limbajului sînt dintre cele mai importante. Una dintre ele este aceea că libertatea de creație permisă de sistemul limbii se conjugă, în textele literare cele mai reușite, cu libertatea omului de a da noi întrebuințări limbii în cele mai neașteptate moduri. De aceea, interpretarea nu poate funcționa conform unor canoane prestabilite decît pe latura *interpretării lingvistice* (*gramaticale*, cum apare la Schleiermacher) – și chiar acolo între anumite limite – pe cealaltă latură, a supunerii limbii de către om, nici o altă regulă afară de cele imantizate și „secrete” de textul însuși nu mai funcționează.

Romantic ar putea fi considerat și idealul hermeneuticii lui Schleiermacher, care vizează *optimizarea progresiv-infinită a înțelegerii*, ideal cuprins în afirmația bine cunoscută, devenită oarecum celebră: „*Discursul trebuie înțeles mai întîi la fel de bine cum a făcut-o autorul lui și apoi mai bine decît el însuși.*”³⁹ Teza de mai sus este rezumativ redată de sintagma germană „*besser verstehen*” (= ‘a înțelege mai bine’). Deși i-a fost atribuită lui Schleiermacher, se pare că nu a fost inventată de el. Această expresie se găsește în scrierile lui Kant și Fichte⁴⁰, dar nici aceștia nu au paternitate deplină asupra ei, formula fiind mai veche, de largă circulație printre filologi, după cum precizează Bollnow, citat de Gadamer⁴¹. Întrucît în breasla filologilor (foarte conservatoare) o asemenea teză ar fi erodat întreaga autoritate de care se bucura textul original în ochii lor, Gadamer respinge ideea că o asemenea formulă și-ar putea avea originea în școala filologilor. El îi vede rădăcinile mai curînd în spațiul filosofiei de oricînd, sintagma *besser verstehen*

³⁹ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁰ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 151.

⁴¹ *Ibidem*.

constituind reactivarea unui principiu filosofic străvechi, care s-ar putea formula și astfel: *a înțelege ceva înseamnă a înțelege acel ceva pînă la ultimele lui consecințe*. După cum relatează Gadamer, un mare filosof romantic (Friedrich Schlegel), contemporan cu Schleiermacher, își nota în jurnal, în urma unor întâlniri cu acesta, o discuție care punea problema înțelegerii: „*Pentru a înțelege pe cineva e necesar în primul rînd să fii mai inteligent decît acesta, apoi la fel de inteligent, iar la urmă la fel de prost*. [Și aceasta, deoarece, n.n.] Nu este suficient să înțelegem mai bine decît a făcut-o autorul sensul propriu-zis al unei opere confuze. Confuzia trebuie cunoscută, caracterizată și construită pînă în principiile sale.”⁴² Este de presupus că notațiile diaristice ale filosofului romantic au legătură cu conversațiile dintre cei doi pe marginea subiectului *cum trebuie înțeles un text, cum ajungi să înțelegi pe cineva sau ce înseamnă a înțelege bine ceva*, probleme capitale ale hermeneuticii.

Pentru Gadamer, afirmația lui Schleiermacher potrivit căreia *trebuie să înțelegem un scriitor mai bine decît s-a înțeles el însuși* are o importanță capitală. Mai întîi, pentru *hermeneutica teoretică*, deoarece teza *besser verstehen* conține „stipularea adevăratei probleme a hermeneuticii”. În al doilea rînd, teza este importantă *pentru evoluția și destinul hermeneuticii moderne*: „din suita de interpretări” a acestei fraze, crede Gadamer, „se conturează întreaga istorie a hermeneuticii moderne.”⁴³

Evident, nu putem merge pînă la ultimele consecințe ale acestor două judecăți ale lui Gadamer privitoare la idealul hermeneuticii teoretizat de Schleiermacher. Le-am menționat, în treacăt, pentru a preveni asupra unei înțelegeri pripite și superficiale, care ar reduce afirmația lui Schleiermacher doar la ideea, de altfel mereu valabilă, că autorul poate fi înțeles întotdeauna mai bine de cît s-a înțeles el însuși, întrucît orice autor conștientizează doar în parte ceea ce creează. Altfel spus, putem oricînd să-l înțelegem

⁴² Cf. Friedrich Schlegel, *Schriften und Fragmente*, apud Gadamer, *op. cit.*, p. 153.

⁴³ Gadamer, *op. cit.* p. 150.

mai bine pe autor pe latura a ceea ce, în traviul facerii operei, este de domeniul *inconștientului*, poate chiar din pricina prea intensei familiarizării cu subiectul, limba etc. Și cum geniul își datorează inspirația mai degrabă *inconștientului* decât conștientului (de unde originaritatea operei sale), devine de la sine înțeleasă sarcina unei înțelegeri mai bune decât înțelegerea de sine a autorului însuși. Numai că – avertizează Gadamer – această optimizare a înțelegerii nu vizează, cum s-ar putea crede, *lucrul despre care vorbește opera (textul)*, ci doar *mulțimea de sensuri* pe care le dezvoltă textul dincolo de intențiile autorului: „*Mai buna înțelegere care îl distinge pe interpret de autor nu se referă la înțelegerea lucrurilor despre care se vorbește în text, ci doar la comprehensiunea textului, adică a ceea ce autorul a vizat și a exprimat în textul său.*”⁴⁴ Plusul de înțelegere este adus de înțelegerea explicită a tot ceea ce pentru autor rămăsese *implicit* și într-o oarecare măsură *inconștient*. Autorul însuși poate să devină autorul unei mai bune înțelegeri a textului său, dar aceasta nu se întâmplă cu necesitate. Ba am putea spune că se întâmplă foarte rar. Mai mult, statutul de creator al textului reprezintă mai degrabă un handicap pentru cel care vrea să se transforme în interpretul propriului său text. Și aceasta, deoarece el nu se poate *aliena* suficient de mult pe sine, încât să-și studieze textul ca pe un text străin, făcând să dispară acel orizont de familiaritate care îl ține practic blocat în interiorul propriilor sale capacități creatoare și lingvistice și care-l face incapabil să sesizeze toate mecanismele productive ale textului. Altfel stau lucrurile pentru o conștiință receptoare străină, care trebuie să-și *traducă* viziunile și limbajul autorului în limbajul și în categoriile înțelegerii proprii. Este un proces asemănător traducerii dintr-o limbă în alta, care solicită *explicitarea* tuturor conținuturilor semantice, cerință care nu există în contextul comunicării în aceeași limbă⁴⁵.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ „Cel care învață să înțeleagă din punct de vedere lingvistic un text redactat într-o limbă străină va ridica în conștiința explicită regulile gramaticale și forma

Un prim corolar al tezei „*besser verstehen*” îl reprezintă caracterul infinit al (obiectului) interpretării, în legătură cu care Schleiermacher se pronunță de altfel explicit într-o afirmație precum următoarea: „Astfel formulată, sarcina [interpretării] este infinită. (...). De aceea, această artă poate entuziasma la fel ca oricare alta.”⁴⁶

După cum s-a putut vedea, pentru hermeneutul german interpretarea este comparabilă cu *arta* („interpretarea este o artă”⁴⁷). Dincolo de înțelesul tehnic al cuvîntului german *Kunstlehre*, transpus în limba română imprecis, dar nu inadecvat, prin *artă*⁴⁸, interpretarea ca artă implică de asemenea ideea optimizării progresiv infinite a comprehensiunii textului, în acord cu *productivitatea lingvistico-textuală* practic nelimitată, ca productivitatea limbii înseși. Gadamer are dreptate să susțină, în acest sens, că, practic, Schleiermacher „orientează hermeneutica – care urmărește (...) să înțeleagă tot ce ține de limbaj – în funcție de exemplul standard al limbajului însuși.”⁴⁹

Comparația cu *arta* se face în direcția reliefării caracterului, am zice astăzi, nemetodic, neprescriptibil, al hermeneuticii, caracter pe care Schleiermacher l-a intuit și l-a reliefat, marcînd astfel distanța care separă hermeneutica – o știință a spiritului, „disciplină filosofică”, cum i-a spus el însuși, – de științele naturii, care se ghidează după anumite legi și care funcționează pe baza unor reguli de aplicabilitate general-universală. În cuvintele lui Schleier-

de compoziție a acestui text pe care autorul le-a respectat, fără a-și da seama de ele, deoarece el trăia în această limbă și instrumentarul ei. Același lucru este valabil în principiu pentru orice producție genială și receptarea ei de către alții. Trebuie să ne reamintim acest lucru în special în ceea ce privește interpretarea poeziei.” *Ibidem*.

⁴⁶ Schleiermacher, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁸ Nu ar fost fi deloc mai potriviți, fiind și mai restrictivi, termenii echivalenți *tehnologie*, *mod de a proceda*, chiar *tehnică a înțelegerii*, care însă trebuie mereu avuți în vedere, aici, ca sinonimi ai termenului *artă*, pentru hermeneutică.

⁴⁹ Gadamer, *op. cit.* p. 153.

macher: „Întreaga activitate hermeneutică trebuie privită ca operă de artă, dar nu ca și cum realizarea s-ar finaliza într-o operă de artă, ci în sensul că activitatea [hermeneutică] poartă doar în sine caracterul artei, fiindcă o dată cu regulile nu este dată și aplicarea, adică ea nu poate fi desfășurată în mod mecanic.”⁵⁰ Regulile hermeneuticii lui Schleiermacher au un statut special față de regulile practice ale altor științe. Ele sunt formulate mai ales ca „observații” ori ca „principii ale teoriei hermeneutice” și sunt văzute ca „niște indicații progresive ale modului de a proceda”⁵¹, în scopul evitării *neînțelegerii* (hermeneutica este de altfel definită ca arta evitării *neînțelegerii*, iar *neînțelegerea* înseamnă ‘înțelegere greșită’, *Mißverstehen*). Puse în slujba acestui scop – evitarea înțelegerii eronate – aceste principii teoretice ale hermeneuticii pe care le formulează Schleiermacher au un caracter general, îndrumând spiritul interpretului spre ceea ce are de făcut în general vorbind. Ele nu pot fi aplicate în chip mecanic în cazuri concrete, pentru că nu au fost concepute cu această menire: aceea de „a suprima dificultățile particulare”. Acestea din urmă „necesită un alt fel de a proceda”⁵², adică solicită inventivitate și chiar un dram de inspirație din partea interpretului.

Din acest punct de vedere privită, *hermeneutica generală* a lui Schleiermacher poate fi comparată cu *lingvistica textului* (o carte cu acest titlu, *Textlinguistik*, a apărut mai întâi în limba germană), disciplină fundamentată de Eugeniu Coșeriu⁵³ și considerată de

⁵⁰ *Ibidem*, p. 27-28.

⁵¹ *Ibidem*, p. 31.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ De altfel, lingvistul român Eugeniu Coșeriu, el însuși un reputat filosof al limbajului, autor al unei singulare *Istorie a filosofiei limbajului*, a consacrat gândirii lingvistice și hermeneutice a lui Schleiermacher mai multe capitole din această lucrare, publicată și în format de curs universitar. Cf. Eugeniu Coșeriu, *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, op. cit.

acesta drept „o introducere la o hermeneutică a sensului”⁵⁴. *Lingvistica textului*, în viziunea lui Eugeniu Coșeriu, are rădăcini în vechea *stilistică literară*, care, la rîndul său, are originea în vechea *retorică*, dar și în hermeneutică și în întreaga operă a lui Schleiermacher. Într-un fel, *lingvistica textului* rezultă, după cum spune savantul, din „convergența unor științe de tendințe aparent diferite cum ar fi, de exemplu, știința comunicării, semiotica generală, critica literară, pragmatica, teoria actelor de limbaj, fără a uita filologia în sens strict, înțelegă ca știință a criticii filologice (mai pe scurt, filologie critică, n.n.) și a reconstrucției textului original, și nu în cele din urmă, acea disciplină tipicament filologică care este hermeneutica”⁵⁵ (traducerea noastră). Un examen comparativ al celor două sisteme de gândire lingvistico-hermeneutică, unul aparținînd lui Schleiermacher și celălalt lui Coșeriu, ar fi fără îndoială extrem de util pentru mai buna înțelegere a fiecăruia dintre ele. Cum acest lucru nu s-ar putea face fără un larg ocol prin istoria filosofiei limbajului și prin istoria hermeneuticii deopotrivă, întreprindere demnă de un Gadamer, ne limităm la a atrage atenția asupra acestei posibile teme de cercetare, de o importanță excepțională pentru toți cei care se ocupă cu problema producerii și interpretării sensurilor.

Ca și hermeneutica lui Schleiermacher, *lingvistica textului* nu este o știință prescriptivă, ci o disciplină teoretică, cu caracter orientativ în multe privințe și pentru multe direcții de cercetare a limbajului ca fenomen universal. Ca și hermeneutica lui Schleiermacher – care nu furnizează reguli de interpretare care să poată fi aplicate mecanic, ci doar principii de înțelegere a interpretării, care să direcționeze pe cît posibil adecvat interpretarea –, *lingvistica textului* nu prescrie cum trebuie să fie textele sau care să fie funcțiile dezvoltate.

⁵⁴ Cf. Eugenio Coseriu, *Linguistica del testo. Introduzione a una ermeneutica del senso*, edizione italiana a cura di Donatella Di Cesare, La Nuova Italia Scientifica, 1997. A se vedea și ediția germană din 1981, *Textlinguistik. Eine Einführung*, Tübingen.

⁵⁵ Cf. Eugenio Coseriu, *Linguistica del testo*, p. 36.

tate de texte, tipologia lor etc., ci doar avansează și formulează fundamentele generale ale înțelegerii limbajului din care se pot deduce criteriile cele mai bune de descriere a modurilor în care *textele fac sens*.⁵⁶

Pentru *lingvistica textului*, domeniul privilegiat al exemplificărilor pentru diversele funcții și conținuturi lingvistice realizate de texte este *limbajul poetic* (în sensul larg al cuvîntului), ca loc al plenitudinii funcționale a limbajului și, în consecință, am spune, loc al exploziei sensurilor. Textul liric reprezintă și pentru hermeneutica lui Schleiermacher un caz deosebit, am putea spune, chiar *un caz extrem*, întrucît implică un maximum de dificultate: „*Sarcina hermeneuticii este deosebit de dificilă în cazul poeziei lirice. Poetul liric se află într-o mișcare a spiritului absolut liberă, dar cititorul nu este întotdeauna un cititor liric; într-o anumită măsură, el este incapabil să reconstruiască poezia lirică plecînd de la propriul său spirit.*”⁵⁷

Principiile hermeneutice avansate de Schleiermacher funcționează pe amîndouă laturile teoriei sale hermeneutice: *interpretarea gramaticală* (*die grammatische Interpretation*) și *interpretarea psihologică/tehnică* (*die psychologische/technische Interpretation*), despre care vom vorbi mai departe. Aici, mai reținem doar că procesul înțele-

⁵⁶ Considerată o disciplină în curs de constituire chiar de maestrul său fondator (cf. și Donatella Di Cesare, „Introduzione”, în Eugenio Coseriu, *Linguistica del testo*, p. 18), *lingvistica textului* a lui Eugeniu Coșeriu se bucură de numeroase dezvoltări în mai toate țările în care trăiesc elevii săi. În ultimii ani s-au înregistrat și cîteva substanțiale contribuții românești, în majoritate legate de Centrul de Studii Integraliste de la Cluj, fondat de Mircea Borcilă. Cf. Mircea Borcilă, *Eugenio Coseriu și orizonturile lingvisticii*, în „Echinox”, XX, nr. 5, 1988; *idem*, *Eugeniu Coșeriu și bazele științelor culturii*, în „Revista de lingvistică și știință literară”, nr. 4-6/1999, nr. 1-6/2000, nr. 1-6/2001 ș.a.; Emma Tămîianu, *Fundamentele tipologiei textuale. O abordare în lumina lingvisticii integrale*, Clusium, Cluj-Napoca, 2001; Lolita Zagaevschi Cornelius, *Funcții metaforice în Luntrea lui Caron de Lucian Blaga. Abordare în perspectivă integralistă*, Clusium, Cluj-Napoca, 2005. Precizăm că lista contribuțiilor românești este mai numeroasă și sub aspectul numelor de autori și ca titluri de lucrări.

⁵⁷ F.D.E. Schleiermacher, *op. cit.* p. 86.

gerii, în viziunea hermeneutului german, este unul invers celui al alcătuirii unui discurs. Tot așa, hermeneutica sa reprezintă „*inversul retoricii și al poeziei*”⁵⁸ (*Umkehrung der Rhetorik und der Poetik*)⁵⁹. Scopul hermeneuticii sale este de a trece dincolo de *litera* textului spre a reliefa *spiritul* autorului, plecând de la semnele în care acesta se obiectivează. Concepția dualistă asupra semanticii textuale este de sorginte romantică (cu rădăcini în filosofia lui Schelling, Hegel), căci fondul ei ultim rezidă în autofundamentarea subiectului conștient și liber, interpretat ca spirit (subiectiv sau obiectiv) cu o mișcare infinită.⁶⁰

III.4. Interpretarea gramaticală și interpretarea psihologică și / sau tehnică

Având ca punct de plecare o concepție dualistă asupra limbajului, apare ca de la sine înțeleasă dedublarea sarcinii interpretării în interpretarea gramaticală și interpretarea psihologică și / sau tehnică. Concret, este vorba despre teoretizarea celor două laturi ale interpretării unui text. Interpretarea gramaticală (*die grammatische Interpretation*) vizează ceea ce astăzi am numi planul lingvistic și retoric-stilistic al textului. Mai ales din punctul de vedere al interpretă-

⁵⁸ Aceeași idee apare și la Gadamer (cf. *op. cit.*, p. 147), din păcate, într-o formulare neinspirat tradusă în versiunea românească.

⁵⁹ „*Das Verstehen ist immer Rekonstruktion des zu Verstehenden. In dieser Hinsicht ist die Interpretation eine Umkehrung der Konstruktion des Textes und die Hermeneutik eine Umkehrung der Rhetorik und der Poetik*”. Cf. Coșeriu, *Die deutsche Sprachphilosophie*, p. 122-123.

⁶⁰ „Hermeneutica devine (prin Schleiermacher, n.n.) o hermeneutică psihologico-istorică, pentru că se centrează pe subiect și pe orizontul istoric al conștiinței acestuia. Sarcina ei este de a descoperi în spatele textului *intenția conștiinței* într-un *context istoric* dat. Dimensiunile hermeneutice ale interpretării sunt trăirea suflătoare și orizontul istoric concret.” A. Codoban, *Semn și interpretare*, p. 97.

rii gramaticale, hermeneutica lui Schleiermacher poate fi considerată a fi inversul retoricii (știința din care s-a dezvoltat atât stilistica modernă, cât și importante ramuri ale poeziei).

Interpretarea tehnică/psihologică (*die technische/psychologische Interpretation*) este cealaltă latură importantă a hermeneuticii lui Schleiermacher, cea care conferă – după Eugeniu Coșeriu – caracteristicile de *Kunst* hermeneuticii sale, după cum interpretarea gramaticală are mai mare legătură cu hermeneutica definită ca tehnică, ca știință a tehnicii de interpretare. Interpretarea psihologică/tehnică vizează, pe de o parte, poezia, iar pe de altă parte, poezia – în sensul poeziei moderne, ale cărei rădăcini se află, după cum se știe, în romantism, chiar dacă dezvoltarea ei ca știință datează abia de la începutul secolului al XX-lea (prin Viktor Șklovski, Boris Tomașevski ș.a. din Școala formală rusă și, în mod independent de aceștia, prin Paul Valéry). Cu alte cuvinte, sub aspectul interpretării psihologico-tehnice, hermeneutica lui Schleiermacher este – în viziunea noastră – inversul poeziei moderne, implicând mai multe ramuri ale acesteia: de la poezia cunoscută sub numele de critică genetică, la poezia de inspirație filosofică sau psihanalitică. Nu trebuie uitată nici stilistica genetică a lui Leo Spitzer (o stilistică atipică, într-o oarecare măsură suprapusă poeziei), despre a cărei derivație din hermeneutica lui Schleiermacher am mai vorbit.

Dedublarea sarcinilor hermeneuticii – concretizată în co-prezența celor două laturi ale interpretării – se datorează dublei determinări a discursului însuși: ca *fapt de limbă* și ca *act al subiectului care îl concepe*. Comprehensiunea, ca operație centrală a hermeneuticii, funcționează pe ambele laturi ale discursului. În cuvintele lui Schleiermacher: „Așa cum orice discurs prezintă o dublă raportare, la totalitatea limbii și la totalitatea gândirii creatorului său, orice act de comprehensiune comportă două momente: a înțelege dis-

cursul ca un decupaj din limbă și a-l înțelege ca fapt al subiectului care gîndește."⁶¹ (s.n.)

În legătură cu raportul dintre cele două laturi ale interpretării, trebuie spus că hermeneutul german le vede întrepătrunse în orice act de comprehensiune. Pe de altă parte, atunci cînd intră în detaliile prezentării fiecăreia dintre cele două laturi ale interpretării, Schleiermacher le prezintă în raport de corelație, cu precizarea că diverse tipuri de texte solicită mai mult interpretarea pe o anumită latură. Așa, de exemplu, textele lirice, mai ales textele lirice romantice, solicită mai mult interpretarea pe latura psihologică, care se dovedește a fi foarte dificil de realizat, în absența descoperirii deciziei-germene a operei și a sistemului de idei subsidiare. Textele juridice, istorice, didactice etc. solicită atenția interpretului mai ales pe direcția interpretării gramaticale și mai puțin sau deloc pe cealaltă latură.

Știut fiind că hermeneutica este - în termenii definiției sale negative - „știința (arta) evitării neînțelegerii”, este important de aflat cum apare neînțelegerea („înțelegerea greșită”). Una dintre cele două surse ale neînțelegerii este graba, mai puțin importantă și mai ușor de „controlat”. Mai dificil de detectat și de controlat este cel de-al doilea tip de neînțelegere, cea care apare pe fondul unei premise greșite, care poate să fie o prejudecată inadecvată, o lacună de informație neconștientizată ca atare, un comportament nepotrivit constînd în autoimpunerea orgolioasă de sine etc. Despre acest tip de neînțelegere, Schleiermacher spune: „Aceasta din urmă este o eroare situată mai în profunzime. Ea constă în preferința unilaterală pentru ceea ce se situează în proximitatea propriului sistem conceptual și în respingerea a ceea ce se află în afara acestuia.”⁶² Neînțelegerile cauzate de graba de a înțelege sînt comune tuturor oamenilor, neînțelegerile din a doua categorie sînt specifice celor care cred că au înțeles înainte de a începe

⁶¹ Cf. F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, p. 24.

⁶² *Ibidem*, p. 40.

măcar să înțeleagă, dar și celor care „forțează” interpretarea (ipoteza *interpretului tare* sau *puternic*) în favoarea impunerii sistemului propriu de înțelegere (de interpretare etc.).

Definită în termeni pozitivi, hermeneutica lui Schleiermacher vizează – așa cum am mai spus – *reconstrucția unei construcții*. „Construcția” la care facem referință aici este *textul* însuși sau *discursul* (în sens larg). „Reconstrucția” nu se face oricum, ci potrivit unor principii sau dimensiuni care trebuie avute în vedere: „reconstruirea discursului dat (trebuie să se facă, n.n.) într-o manieră istorică și divinatorie (profetică), obiectivă și subiectivă.”⁶³ Aceste patru dimensiuni vizează ambele laturi ale interpretării, relaționându-se în mod încrucișat (am putea spune) pe latura interpretării gramaticale (*domeniul obiectivului*) și pe cea a interpretării psihologice (*domeniul subiectivului*). Rezultă din aceste încrucișări, mai întâi, *principiul obiectiv-istoric* al reconstrucției, care se bazează pe înțelegerea discursului ca *fapt istoric de limbă* și atestă, pe de o parte, încadrarea în sistemul limbii, iar pe de altă parte, încadrarea în *normele individual-istorice ale limbii*. În conjuncție cu acest principiu se află *principiul obiectiv-divinatoriu* de reconstrucție a discursului, care nu se mai limitează la a înțelege discursul ca produs istoric, ci îl proiectează în *viitorul limbii*, viitor pe care interpretul subtil⁶⁴ îl poate intui (profetic) din anumite elemente de creativitate lingvistică ce permit dezvoltări ulterioare: „Obiectiv-divinatoriu înseamnă a presimți cum discursul însuși va deveni un punct de plecare pentru dezvoltarea limbii.”⁶⁵ Afirmția din urmă se corelează cu o altă convingere a lui Schleiermacher, cea potrivit căreia: „*orice revoluție spirituală este și (din punct de vedere, n.n.) lingvistic creatoare, fiindcă iau naștere astfel idei și*

⁶³ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁴ Un asemenea interpret subtil și profetic a fost, în cazul literaturii române, Titu Maiorescu, cel care a intuit în formele limbajului poetic eminescian evoluția viitoare a limbii române.

⁶⁵ Schleiermacher, *op. cit.*, p. 41.

situații reale care, noi fiind, (...) *nu pot fi desemnate prin intermediul limbii* [existente pînă atunci, n.trad.].⁶⁶ Îmbogățirea („creșterea”) limbii la nivelul desemnărilor (care, evident, se traduc în semnificații și sensuri specifice), cu care se asociază „orice revoluție spirituală”, este o temă încă prea puțin înțeleasă, deși afirmații de tipul „Eminescu sau Pușkin, Goethe sau Luther au creat limbile literare ale popoarelor lor” sau „au revoluționat limbajul epocii lor” etc. au devenit un loc comun în istoria și critica literară. Conjugarea hermeneuticii lui Schleiermacher cu *filosofia limbajului și lingvistica textului* concepute de Eugeniu Coșeriu oferă un cadru adecvat dezbaterei unei asemenea teme, creînd premisele unei înțelegeri, reale, substanțiale a ceea ce se numește „revoluție lingvistică” în planul limbajului poetic (în sens larg).

Principiile *subiective de reconstrucție* a discursului în activitatea hermeneutică sînt, la rîndul lor, de două feluri: *subiectiv-istoric* (se referă la caracterul „încheiat” al gîndului exprimat) și *subiectiv-divinatoriu* (vizează caracterul deschis, neîncheiat al meditației implicate în compoziția operei: „*Subiectiv-divinatoriu* înseamnă a presimți cum ideile pe care discursul le conține continuă să acționeze asupra autorului și în el însuși”⁶⁷).

Procesul de reconstrucție a discursului este unul limitat doar de inabilitățile personale ori de mîrginirea proprie, dat fiind ideea hermeneuticii lui Schleiermacher, formulat în termenii cunoscuți: „*Discursul trebuie înțeles mai întîi la fel de bine cum a făcut-o autorul lui și apoi mai bine decît el însuși.*” Un prim corolar al acestei teze este *caracterul infinit al sarcinii interpretării*, conexat atît cu infinitul limbii, cît și cu infinitul sufletului uman: „*Astfel formulată, sarcina [interpretării] este infinită, fiindcă ceea ce noi vrem să sesizăm în momentul discursului este un infinit atît ca trecut, cît și ca viitor.*”⁶⁸

⁶⁶ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁸ *Ibidem*.

Schleiermacher nu neglijează nici exigențele pe care trebuie să le asume un hermeneut pentru a-și putea atinge scopurile. Ca și în celelalte cazuri, exigențele unei bune activități hermeneutice se dedublează în: exigențe care privesc înțelegerea planului lingvistico-retoric al textului și exigențe care vizează planul psihologic (spiritual, cognitiv, afectiv etc.). El îi pretinde viitorului interpret ca, „înainte a aplica arta interpretării”, să se situeze la același nivel cu autorul pe care îl interpretează, atât la nivelul limbii utilizate, cât și la nivelul vieții interioare (și al exercițiului gândirii). Afirmția este una nu lipsită de paradox, dacă ne gândim că hermeneutul german avertizează mai departe asupra posibilității de a înțelege limba *autorului pe măsură ce o descoperi și chiar o înveți*. Nimeni nu posedă limba în întregime, în nici un moment al vieții, iată de ce înțelegerea întemeiată pe cunoașterea limbii amplifică nu doar cunoașterea lucrurilor, ci și *cunoașterea limbii*. Procesul edificării lingvistice este concomitent travaliului înțelegerii unor lucruri noi: *„Cunoașterea limbii, pe care interpretarea o presupune, este mereu incompletă. Ea nu este suficientă decât pentru a începe interpretarea ca artă. Dar tocmai de aceea interpretarea gramaticală ca artă trebuie să se exercite asupra extinderii și desăvârșirii cunoașterii limbii.”*⁶⁹ În ceea ce privește situarea la același nivel cu autorul pe latura „psihologică”, această exigență poate fi atinsă prin *congenialitate (congenializare)* temporară, posibilă ca intuiție, ca revelație fulgerătoare, rezultat al scurtcircuitării cunoașterii obișnuite. Este evident că exigența egalizării „psihologice” (spiritual-cognitive în sens larg) și cea a egalizării „gramaticale” (lingvistice, în sensul larg al tuturor tipurilor de competență lingvistică) nu pot fi asumate de către oricine. Pe de altă parte, succesul în activitatea hermeneutică depinde de gradul de asumare a acestor exigențe.

Mai toți cercetătorii lui Schleiermacher atrag atenția asupra elementelor de *cerc hermeneutic* prezente în gândirea hermeneutică a filosofului. După cum se știe, *cercul hermeneutic* este un concept cardinal al oricărei hermeneutici și se bazează pe raportul dintre parte și întreg ca raport fundamental de survenire și de dezvoltare.

⁶⁹ Ibidem, p. 76.

tare (amplificare) a înțelegerii. Dacă, în logica tradițională, cercul ilustrează un mod vicios de gândire, în hermeneutică, cercul reprezintă circularitatea cunoașterii dobândite printr-o înțelegere obținută pas cu pas, printr-o mișcare de du-te - vino între parte și întreg. Înțelegerea din fiecare punct implică un spor de cunoaștere pe care nu doar apelul la un alt detaliu îl aduce, ci și cercul mereu lărgit de cunoștințe la care se revine cu fiecare pas. Revenirea de la parte (părți) la întreg nu înseamnă, cum s-ar putea crede, revenirea la același întreg, pentru că întregul însuși se schimbă cu fiecare alt detaliu cu care se îmbogățește. Nu altfel se prezintă cercul hermeneutic pentru Schleiermacher: de la presupuziția fundamentală (ipoteza de lucru, premisa, ideea generală cu care se pornește la drum), verificată (studiată, nuanțată, îmbogățită) pe tot traseul interpretării, pînă la finalul interpretării, care confirmă sau infirmă punctul de plecare. Dacă ipoteza de lucru se confirmă în final, interpretarea este reușită, în caz contrar, se cere refăcut întreg demersul interpretării pe baza altor presupuziții: „Canonul este: *dovada înțelegerii a ceea ce se prezintă la început este așteptată de la cele ce urmează. De aici rezultă că începutul nu poate fi înțeles mai devreme decît la sfîrșit și că el trebuie avut la sfîrșit.*”⁷⁰

Pe de altă parte, cercul hermeneutic este unul paradoxal, pentru că partea, detaliul nu pot fi înțelese decît prin întreg, or întregul nu îl putem avea decît la sfîrșitul activității hermeneutice. Acesta este motivul pentru care Schleiermacher vorbește de existența, mai întîi, a unei *înțelegeri prealabile* - care este și provizorie - care să furnizeze „viziunea de ansamblu” *afît asupra limbii, cît și asupra concepției, subiectului operei.* Această înțelegere prealabilă este înfăptuită de o primă „*lectură cursivă*”, prin care se obține cunoașterea generală a limbii autorului (pe latura interpretării gramaticale) și se descoperă „ideile directe” și, eventual, „ideile subsidiare” pe latura interpretării psihologico-tehnice. „*Cunoașterea generală a limbii va fi apoi adîncită și amplificată cu tot ceea ce interpretul poate să afle despre limba epocii în care a trăit autorul, limbile pe care le vorbea sau cu care a intrat în con-*”

⁷⁰ Ibidem, p. 46.

Regulă fată mare

tact scriitorul și care l-ar fi putut influența, precum și tot ce se poate ști despre limba creată de autor în întreg cuprinsul operei sale. În ce privește latura psihologico-tehnică a interpretării, aici se pune problema identificării „deciziei-germene” a operei, „ideilor directoare” și a „ideilor subsidiare”. Toate aceste elemente sînt mai ușor de sesizat în cazul *operelor clasice* și mai puțin sau imposibil de obținut în cazul interpretării operelor moderne, al operelor romantice și cu deosebire al celor lirice, din motive evidente, pe care nu le mai discutăm aici.

Ca *elemente de metodologie generală* ori ca *principii generale ale activității hermeneutice*, Schleiermacher avansează următoarele reguli: „a) a se începe cu viziunea de ansamblu asupra întregului; b) a se avansa simultan pe ambele laturi, cea gramaticală și cea psihologică; c) a nu se merge mai departe [în procesul interpretării] decît atunci cînd există un perfect acord între cele două, în cazul unui anumit pasaj; d) a se merge înapoi, atunci cînd cele două laturi nu sunt în acord, pînă unde se va descoperi eroarea de raționament.”⁷¹ Privind mai îndeaproape aceste indicații generale referitoare la modul de a proceda, este de remarcat simultaneitatea interpretării gramaticale și a celei psihologico-tehnice, cu includerea posibilității de a insista pe o latură sau alta, după caz. De asemenea, trebuie spus că – în viziunea lui Schleiermacher – ideal ar fi ca oricare din cele două interpretări să fie atît de bine realizată, încît să facă inutil celălalt tip de interpretare⁷². În ce privește ordinea în care trebuie să se desfășoare interpretarea psihologică și interpretarea gramaticală, el crede că aceasta poate fi oricare, însă dat fiind caracterul obiectiv al interpretării gramaticale și faptul că aceasta poate fi „pregătită”, această latură va avea prioritate în demersul hermeneutic.

În diferitele variante ale hermeneuticii sale, Schleiermacher vorbește de „*dedublarea interpretării psihologice*” în „*interpretarea pur psihologică*” și „*interpretare tehnică*”⁷³. Interpretarea psihologică astfel dedublată vizează – pe latura ei de *interpretare tehnică* – ceea

⁷¹ Ibidem, p. 45.

⁷² Ibidem, p. 109.

⁷³ Ibidem, p. 124 ș.u.

ce astăzi numim *infrastructura (poetică)* a operei, configurația internă rezultată din ceea ce Schleiermacher numește reflecția asupra „compoziției operei”, specifică operei clasice (îndatorată poeziei normative). Pe latura de interpretare pur psihologică, hermeneutica lui Schleiermacher este mobilizată de ambiții mai mari, căci își propune a descoperi *misterul ultim al individualității creatoare* într-un conglomerat al vieții psihologice, slab configurate, „mister” pe care hermeneutul german îl relaționează cu „decizia embrionară” (*der Keimentschluss*) a operei. O dată identificată această decizie-germene, proiectul po(i)etic al operei poate fi reconstruit, poate să se realizeze reluarea în sens invers a (desfășurării) facerii creatoare, dat fiind că *înțelegerea* a ceva înseamnă – pentru Schleiermacher, revenim asupra ideii – „reconstrucția unei construcții”. Pe latura *psihologică a interpretării*, fiecare moment sau secvență din această desfășurare (gînd, idee, trăire, sentiment etc.) trebuie relaționat cu un moment din viața autorului operei. Și aceasta, deoarece, în viziunea hermeneuticii lui Schleiermacher, *înțelegerea* unui text nu mai este relaționată cu vreun *adevăr* prealabil (*convingere, credință religioasă, mesaj*), presupus a fi *ilustrat* (*susținut, exprimat, promovat* etc.) de text, ci – așa cum o demonstrează Gadamer (vezi *supra*!) – *înțelegerea* textelor este relaționată cu *viața autorului* (în sensul de ‘viață a spiritului subiectiv’) ori poate chiar cu ceea ce îndeobște numim *adevărul vieții* unui om (aici, autorul de text)⁷⁴. Evident, nu este vorba despre adevărul vieții oricărui om, ci despre cel al personalității creatoare, adevărul geniului, în personalitatea căruia Schleiermacher, ca și alți romantici, vede un maximum de individualizare. Este impusă, în acest cadru, *înțelegerea* textului printr-o *abordare psihologico-genețică a sensului*, prin care receptarea se individualizează pentru a fi în acord cu cuceririle individualității creatoare a autorului. Accentuarea *individualizării* facerii și refacerii (prin interpretare) creatoare încarcă cu noi tensiuni problema comunicării între două individualități. Pe scurt, se pune întrebarea *cum mai este această*

⁷⁴ „Privită în sine, sarcina interpretării psihologice este aceea de a interpreta fiecare complex de idei ca moment al vieții unui anumit om”. *Ibidem*, p. 123.

comunicare posibilă. Schleiermacher crede că posibilitatea comunicării între două individualități derivă din premisa „că orice individualitate este o manifestare a vieții totale (Alleben)”. Cum «fiecare individ poartă în sine un minimum din toți ceilalți indivizi” și „divinația este suscitată de comparația [individului] cu sine însuși»”⁷⁵, comprehensiunea prin divinație este posibilă. Acest dat originar al „minimumului din celălalt” pe care îl deține fiecare eu – care face posibilă comprehensiunea prin *empatie* și *simpatie* – indică faptul (de maximă importanță filosofică) că „ambele extreme, *alteritatea* și *familiaritatea*, sunt date împreună cu diferențierea relativă a fiecărei individualități”.⁷⁶ Acesta este motivul pentru care, crede Gadamer, «metoda» comprehensiunii va avea în vedere în egală măsură elementul comun – prin comparație – cât și particularul – prin intuire – , adică va fi atât *comparativă*, cât și *divinatorie*.” (s.n.)⁷⁷ Opera de artă genială, care realizează un maximum de individualizare (cu precizarea că în acest „maxim” intră și o mulțime de „minimuri” din ceilalți), pretinde congenialitate, iar aceasta poate fi atinsă în virtutea premisei eului (interpret) care este capabil, fie și tranzitoriu, să realizeze un minimum din eul genial: „fundamentul ultim al oricărei comprehensiuni trebuie să fie un act de congenialitate a cărui posibilitate se întemeiază pe o conexiune prealabilă a tuturor individualităților.”⁷⁸

Așa cum mai spuneam, interpretarea psihologică diferă mult de la un tip de scriere la altul. Ea va precumpăni în cazul scrierilor cu un pronunțat caracter subiectiv – precum scrierile confesive, dar și textele liricii moderne –, dar va fi mai puțin importantă în cazul scrierilor didactice, istorice etc. De mare importanță în interpretarea psihologică sînt datele biografiei autorului. Este vorba, fără îndoială, mai curînd de biografia intelectuală și spirituală, iar nu de cea istorico-materială.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 114. A se vedea și H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 148.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

Sugestiile metodologice pe care le face Schleiermacher cu privire la desfășurarea interpretării psihologice ar putea fi înțelese și ca *reguli generale* ale acestui tip de interpretare. Una dintre primele reguli ale interpretării psihologice este identificarea „deciziei embrionare” (*der Keimentschluss*) a operei, cel mai adesea pe calea *divinației*, care creează posibilitatea deslușirii unității operei, dată de direcția în care se structurează întregul. Celelalte reguli vizează *descrierea structurii operei* (ceea ce Schleiermacher numește „înțelegerea compoziției”), *modul în care „decizia-germene” se concretizează în text* (respectiv, „înțelegerea meditației ca realizare diacronică a aceleiași decizii”) și, în fine, *de-contextualizarea și re-contextualizarea „lumii operei”* (în termenii hermeneutului: „înțelegerea ideilor subsidiare ca influență continuă a ansamblului vieții în care se află autorul”).⁷⁹

Ca un corectiv la cele mai sus menționate, hermeneutul german atrage atenția asupra unor cazuri în care regulile de mai sus pur și simplu nu se pot aplica. De exemplu, sînt texte, în special texte lirice, în care nu se poate identifica acea intenție originară care prezidează organizarea discursului. În acest din urmă caz, interpretul trebuie să intuiască și să construiască unitatea întregului plecînd de la părțile singulare, pentru ca, ulterior, să raporteze semnificațiile părților la unitatea întregului. Foarte important de semnalat este faptul că regulile sînt adoptate și adaptate de fiecare interpret conform propriului său *punct de vedere*.⁸⁰ De asemenea, același text poate fi interpretat din mai multe puncte de vedere, egal îndreptățite. Și totuși, pentru înțelegerea *meditației* și *compoziției* unei opere⁸¹ este de preferat interpretul care are expe-

⁷⁹ Cf. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 128.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 132.

⁸¹ *Meditația* și *compoziția* sînt termeni cardinali (și corelativi) ai științei facerii operei literare, respectiv termenii-cheie ai poetologiei lui Schleiermacher. Autorul nu întrebuițează termenii *poetologie* sau *poetică*, însă detaliile de concepție a creației în care intră atunci cînd prezintă elementele de care trebuie să se țină seama în interpretarea psihologico-tehnică reprezintă date importante de poetică și de *știința generală a poeziei* (poetologie). *Meditația* reprezintă, dacă am înțeles bine, o formă de luare în stăpînire a subiectului, așadar, aceasta implică o strate-

riență în materie de creație literară, pentru că unul ca acesta poate să observe și să-l înțeleagă pe autor pe bază de autoanaliză. El știe cum procedează el însuși atunci când creează ceva și poate, pe baza experienței proprii, să infereze și asupra experienței creatoare a altcuiva. Ca un veritabil hermeneut (post)modern, Schleiermacher este de părere că, pentru a ajunge la cele mai înalte performanțe hermeneutice, mai este nevoie de încă ceva. Concretizînd, de mare utilitate în exersarea hermeneuticii este propria *experiență de creație literară*: „Trebuie să fim noi înșine familiarizați cu meditația și compoziția pentru a putea înțelege meditația și compoziția celuilalt. Din această perspectivă, în *exercițiul prealabil spre înalte performanțe în gimnastica literară, este esențială propria creație*.”⁸²

În ceea ce privește importanța celor două laturi ale teoriei interpretării, trebuie spus că ele sunt la fel de importante, dar nu la fel de amănunțit tratate. Așa, de exemplu, teoria *interpretării gramaticale* beneficiază de un spațiu mai larg și de o dezvoltare mai consistentă decît *interpretarea psihologică*. Faptul se explică prin consistenta experiență de traducător a autorului, ca și prin însemnatele progrese ale filologiei contemporane lui, ocupată de cîteva secole bune de aceleași probleme pe care el le va avea în vedere în contextul *interpretării gramaticale*. După Gadamer (și alții), originalitatea concepției hermeneutice a lui Schleiermacher se descoperă cu pregnanță mai ales pe latura *interpretării psihologice*, îmbogățită

gie de elaborare (de dezvoltare) a subiectului, pe cînd *compoziția* se referă la forma concretă în care se comunică meditația. *Compoziția* conexează elementul singular din *meditație* (decizie, subiect, scop inițial etc.) cu un întreg. În condițiile în care domină psihologicul pur, meditația este de domeniului vagului, al indecisului, iar compoziția implică un coeficient mare de aleatoriu. În schimb, cînd meditația este bine strunită, supusă întru totul actului de voință al autorului, compoziția este perfect structurată și corespunde întru totul meditației: „*Puterea formei este cea care-l stăpînește pe autor, atît în momentul meditației, cît și în momentul compoziției. Aici, o dată cu decizia [pentru] concepție este dată deja și forma. În măsura în care forma este deja ceva dat, e clar că autorul, ca agent al vieții spirituale în genere, este organ al formei, tot așa cum noi l-am considerat, din perspectiva laturii gramaticale [a interpretării], organ al limbii*” (*ibidem*, p. 129).

⁸² *Ibidem*, p. 158.

și nuanțată cu *interpretarea tehnică*. Aceasta din urmă, rezultat al dedublării „interpretării psihologice” (vezi *supra*), reprezintă un fel de *interfață* între *interpretarea gramaticală* și cea *psihologică*, după cum, pe de altă parte, *interpretarea (pur) psihologică* poate fi la fel de bine considerată și un fel de față interioară a interpretării tehnice. Asupra *interpretării psihologice* și *tehnice* hermeneutul a insistat, după cum se poate vedea din notele rămase în manuscrise și care sunt adăugate în ediția lui Manfred Frank la cele existente în ediția originală (în versiunea românească ele sînt semnalate prin utilizarea unui corp de literă diferit), revenind adesea asupra unor formulări și asupra unor nuanțe, vădit nemulțumit de rezultate.

Schleiermacher a avansat principii și reguli privitoare la ambele laturi ale interpretării, însă cele mai multe se referă la *interpretarea gramaticală*. Pentru cea *psihologică*, el nu avansează decît două metode, dacă metode pot fi numite amîndouă. Una dintre ele este așa-zisa *metodă divinatorie*, care nu satisface exigențele conceptului clasic de metodă. În sens imediat, ea vizează capacitatea de a ghici întregul din detalii, puterea de a intui sensul general. În sensul specializat al hermeneuticii lui Schleiermacher, *metoda divinatorie* se referă la „cuprinderea nemijlocită a individualului”, la „transpunerea în celălalt”⁸³, prin *empatie* și *intropatie* (îl înțelegi pe celălalt pentru că te înțelegi pe tine, plecînd de la tine, îl înțelegi pe celălalt sau te înțelegi pe tine prin celălalt). *Divinația* se bazează pe intuiție, sensibilitate feminină, tact psihologic, dar și pe memorie, interes și voință de cunoaștere, experiență culturală și experiență de viață. Într-o accepție largă, *metoda divinatorie* a lui Schleiermacher este sinonimă cu *intuiția*, *cogniție sensibilă* și *suprasensibilă*, ale cărei legături cu cunoașterea rațională, pe de o parte, și cu cunoașterea sensibilă, pe de altă parte, nu sînt pe deplin elucidate.

Cealaltă metodă specifică interpretării psihologice pe care o are în vedere Schleiermacher este *comparația*, care satisface conceptul clasic de metodă, dar nu este o metodă proprie doar știin-

⁸³ Schleiermacher, *op. cit.*, p. 113.

tei interpretării. Descrisă în termeni filosofici, ca și metoda divinatorie, metoda comparativă (de la nivelul interpretării psihologice) rezidă în raportarea *generalului* („ceea ce trebuie înțeles”) la *particular* (opera avută în vedere), precum și în compararea *particularelor* între ele.

Interpretarea gramaticală și interpretarea psihologică se găsesc într-un raport de corelație obligatorie, întrucît: „*Actul înțelegerii nu există decît în întrepătrunderea acestor două momente (gramatical și psihologic).*”⁸⁴ Importanța celor două laturi corelative ale interpretării este fluctuantă, variind în funcție de scriere. În abordarea unor scrieri (texte juridice, științifice etc.) va prevala latura gramaticală, pe cînd la altele (textele beletristice în special, dar și în cazul unor texte religioase), foarte importantă va fi *latura psihologico-tehnică*. Legătura dintre cele două laturi ale interpretării o face *limba*, mai precis, *discursul* înțeles ca „loc în care limba se manifestă”, căci înțelegerea cuiva (ca și orice tip de înțelegere) implică o dimensiune lingvistică constitutivă: „*Nu se poate înțelege coerența interioară a unui om, nici felul în care el se manifestă în exterior, decît prin intermediul discursului său.*”⁸⁵

Factorii care asigură succesul activității hermeneutice, după Schleiermacher, sînt: *talentul lingvistic* și *talentul cunoașterii omului ca individ*. *Talentul lingvistic* traduce, într-un fel, capacitatea de actualizare a limbii, numită în mod convențional *simț al limbii*, așa-numitul *Sprachgefühl*. Cum formule ca *simț al limbii*, *talent lingvistic* etc. par a spune ceva care mai degrabă este verificat în mod concret, în exercițiul limbii vii, decît ceva înțeles și explicat, ni s-a părut important să înțelegem această latură a concepției filosofului german prin concepția coșeriană despre *competența lingvistică*. Astfel, credem că nebuloasa noțiune de *talent lingvistic* vizează cele trei categorii de *competențe lingvistice* ale vorbitorului, despre care vorbea Eugeniu Coșeriu, respectiv: *competență elocutională*, *competență idiomatică* și *competență expresivă*. Cele trei tipuri de competențe sînt în corelație cu tot atîtea tipuri de *norme ale vor-*

⁸⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 27.

birii: norme ale vorbirii în general, corelate cu cunoașterea lucrurilor și cu norme ale gândirii – pentru *competența elocuțională*; norme determinate de cunoașterea unei limbi și a tuturor registrelor, dialectelor etc. – pentru *competența idiomatică*; și norme de utilizare a limbii în diferite situații și contexte de comunicare, a ști să vorbești în situații determinate despre anumite lucruri cu anumite persoane, a ști să construiești discursuri – pentru *competența expresivă*.⁸⁶

În ceea ce privește *talentul lingvistic*, Schleiermacher nu se oprește la a-l enunța, ci îl detaliază, evocând două subtipuri ale acestui talent: *intensiv* și *extensiv*, subtipuri pe care le avansează și pentru celălalt tip de talent, *talentul cunoașterii omului ca individ*. Forma *intensivă* a talentului lingvistic este specifică „veritabilului cercetător al limbii” și se referă la „pătrunderea în interiorul limbii raportată la gândire,”⁸⁷ respectiv, la ceea ce astăzi am numi *semantică*.⁸⁸ Talentul *extensiv* se nutrește din cunoașterea mai multor limbi și constă în înțelegerea comparativă a limbilor sub aspectul varietății lor.

Talentul *cunoașterii omului ca individ* se asociază, pe de o parte, cu capacitatea de pătrundere în psihismul cuiva, așa cum se revelează acest psihism în „lumea textului”, și, pe de altă parte, cu metoda divinatorie. Talentul cunoașterii omului ca individ este, la rîndul său, de două feluri: *intensiv* și *extensiv*. Aspectul *intensiv* al acestui tip de talent constă în pătrunderea în profunzimea eului, lucru deloc de mirare dacă avem în vedere că psihologia abisală își are rădăcinile ei seculare în romantism. Chiar dacă nu sub acest nume, *psihologia* a fost foarte la modă în întreg romantismul, după cum la mare cinste a fost psihologia în tot secolul XIX, puțini fiind aceia care, ca Dostoievski, să-i ridiculizeze „cuceririle”, deplorînd efectele ei nefaste în rîndul culturii masificate. Talentul

⁸⁶ Cf. Eugeniu Coșeriu, „Competența lingvistică”, în *Prelegeri și conferințe*, op. cit., p. 27-47.

⁸⁷ Schleiermacher, op. cit., p. 29.

⁸⁸ Cf. Eugeniu Coșeriu, *Pour et contre l'analyse sémique*, „Proceedings of the XXXth International Congress of Linguists”, Tokyo, 1982, p. 137.

psihologic extensiv se bazează pe cunoașterea dată de comparația oamenilor între ei, favorizate de empatie și simpatie, stimulînd și intensificînd, nuanțînd și rafinînd posibilitățile interpretării psihologice. De altfel, talentul cunoașterii omului ca individ slujește interpretării psihologice, la fel cum talentul lingvistic favorizează, căci edifică, interpretarea gramaticală.

III.5. Importanța hermeneuticii lui Schleiermacher

Din cele prezentate pînă acum s-a putut vedea importanța istorică a concepției hermeneutice a lui Schleiermacher, concretizată în spațiul larg acordat operei sale atît de hermeneuți de prim rang precum Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur (ca să ne oprim doar asupra celor mai des invocați în paginile de față), cît și de filosofi ai limbajului precum Eugeniu Coșeriu. Opera lui Schleiermacher este polivalentă sub aspectul direcțiilor de cercetare fundamentate sau doar preluate. Hermeneutica – *hermeneutica filosofică* și *hermeneutica generală*, dar și *hermeneutica literară* sau ceea ce ar putea fi numit *hermeneutica textului* – filosofia limbajului, teologia, epistemologia, filologia sînt cele cîteva mari domenii ale științelor spiritului în care hermeneutul german aduce contribuții istorice (în înțelesul că au puterea să dimensioneze și să fixeze etape istorice distincte în cercetarea din acele domenii). *Poetologia* (ca știință generală a poeziei), *teoria artei* și *a cunoașterii*, *antropologia* sînt alte domenii pe care gîndirea fecundă a lui Schleiermacher le atrage în sînjul demersurilor sale teoretice, iar valorificarea ideilor de această factură din scrierile sale rămîne printre sarcinile de viitor ale cercetării.

În aceste rînduri de final, nu ne oprim decît asupra cîtorva dintre aspectele care relevă actualitatea gîndirii sale hermeneutice, aspecte constituind „ideile subsidiare” din hermeneutica sa (ca să ne exprimăm în termenii lui).

Mai întîi, este vorba de extinderea obiectului hermeneuticii („artă a interpretării”, dar și „disciplină filosofică”), de la anumite

categorii de texte la toate tipurile de texte și, de la documentele scrise, la orice formă de comunicare care îmbracă forma discursului, inclusiv exprimarea orală. Textele nu se mai diferențiază după regiunea vieții spiritului din care provin (religie, artă, știință), după cum nici teoria interpretării nu-și mai datorează principiile unor diferențe instituite de hermeneutica religioasă, hermeneutica filologico-retorică ori de cea juridică. Altele sînt criteriile după care sînt judecate textele supuse interpretării, după cum alta este concepția despre relațiile dintre *om* și *limbă* în procesul de exprimare a ideilor, ca și relațiile dintre *om* și *forma artistică* în procesul de facere a operei de artă literară. Schleiermacher distinge – cu mult înaintea lui Gérard Genette, creatorul noțiunilor de *literaturitate constitutivă* și *literaturitate condițională*⁸⁹, – între „scrierile care pot beneficia de o expunere artistică” (scrieri de filosofie, de istorie etc.) și scrierile propriu-zis artistice. Criteriul avut în vedere de către filosoful german nu este unul *formal*, ci unul esențial, referindu-se la finalitatea textului. Finalitatea nu trebuie înțeleasă ca simplă destinație, ci ca intenție organizatoare a întregului text, drept „cauză finală” a textului, iar din acest punct de vedere, Schleiermacher gîndește în termeni mai adecvați domeniului științelor spiritului. După opinia sa, opera de artă literară își are scopul în ea însăși, ea nu vizează altceva decît „automanifestarea”: „În nici o operă situată în domeniul artei nu trebuie presupusă o altă unitate decît automanifestarea”⁹⁰. În schimb, textul științific care beneficiază de o expunere artistică, deși își are scopul în el însuși, acest scop este altul decît automanifestarea în planul artei: „Expunerea științifică își are și ea scopul în ea însăși, dar acest scop este altceva decît automanifestarea în artă, și anume comunicarea a ceva obiectiv, a cunoașterii.”⁹¹

Schleiermacher subliniază aspectele *pluri-* și *interdisciplinare* ale hermeneuticii, evocînd caracterul vast, complex și, pînă la un

⁸⁹ Cf. Gérard Genette, *Introducere în arhitect. Ficțiune și dicțiune*, traducere și prefață de Ion Pop, București, 1994, Editura Univers, p. 89 ș.u.

⁹⁰ Schleiermacher, *op. cit.*, p. 139

⁹¹ *Ibidem*, p. 138.

punct, chiar paradoxal al acestei discipline științifice (care este și artă): „Dacă problema hermeneutică în genere nu poate fi complet rezolvată decât prin legătura gramaticii cu dialectica (pe aceasta din urmă Coșeriu o asimila epistemologiei, vezi *supra*), cu teoria artei și cu antropologia specială, atunci este clar că în hermeneutică există o puternică motivație pentru legătura speculativului cu empiricul și istoricul. De aceea, cu cât mai vastă este sarcina hermeneuticii ce se prezintă în fața unei generații, cu atât mai mult ea devine o astfel de pîrghie.”⁹² El vede dezvoltarea hermeneuticii în legătură directă cu revirimentul științei, ca și cu vocația formării de sine⁹³, în sens larg antropologic și spiritual: „O privire atentă asupra istoriei ne arată, de asemenea, că, de la renașterea științei, preocuparea pentru interpretare a contribuit la dezvoltarea spirituală pe toate laturile, cu atât mai mult cu cât a urmat tocmai acest principiu.”⁹⁴

Hermeneutica este văzută evoluînd în directă legătură cu tipurile sau nivelele de interes suscitade de texte sau de discursuri. Există trei nivele de interes, după Schleiermacher: „interesul istoric”, „interesul artistic sau de gust” și „interesul speculativ”, care poate fi unul „științific” (în sensul de filosofic) sau unul „religios”.

Interesul istoric mobilizează cel mai puțin activitatea hermeneutică, pentru că cititorul nu se arată interesat nici de latura lingvistică, nici de cea psihologică a operei, ci vizează numai faptele particulare relatate de text.

Interesul artistic sau de gust este specific unui grup mai mic de persoane, cele care sînt captate de poeticitatea limbajului, de forma artistică, de modalitățile de individualizare a limbajului în tratarea unor subiecte etc.: „Expunerea prin limbaj fascinează, iar în această fascinație este cuprins imboldul către cunoașterea limbii și a ope-

⁹² *Ibidem*, p. 177.

⁹³ În spațiul german, în secolul al XIX-lea, exista o adevărată religie a Bildung-ului, după cum o știm din operele lui Goethe, dar și de la Gadamer, cel care identifică rădăcinile fenomenului în îndepărtata perioadă a misticii medievale (cf. *Adevăr și metodă*, p. 19-26).

⁹⁴ Schleiermacher, *op. cit.*, p. 177.

relor de artă.”⁹⁵ Un asemenea interes față de texte implică o intensă activitate hermeneutică, pe care astăzi am vedea-o relaționată în chip direct cu sarcinile hermeneuticii literare, considerată sub aspectul raporturilor sale constitutive cu filosofia artei (și științele derivând din aceasta, poetica de toate tipurile) și cu filosofia limbajului (și toate științele asociate: retorica, stilistica, pragmatica etc.).

Așa-zisul *interes speculativ, filosofic sau religios* este întâlnit la un număr și mai restrâns de oameni, deși în albia acestui tip de interes este fixată nu numai originea istorică a hermeneuticii, ci și capacitatea ei de a se autogenera periodic: „dacă ar dispărea interesul religios, ar fi pierdut și cel hermeneutic”.⁹⁶

După cum se poate lesne vedea, privilegierea *interesului speculativ* are rațiuni istorice obiective în planul evoluției hermeneuticii, dar faptul poate fi pus în legătură și cu calitatea de pastor și teolog a lui Schleiermacher, care alege – în noul orizont pe care îl deschide dezvoltării hermeneuticii ca hermeneutică generală – să recurgă la exemplificări numai din *Noul Testament*. Și aceasta, deoarece – oricât de departe ar merge cu abandonarea și „alienarea” vechii hermeneutici religioase – hermeneutul german, ca vrednic continuator al Reformei lui Luther, nu poate să ignore importanța capitală a oricărei hermeneutici pentru înțelegerea și edificarea spirituală pe calea înțelegerii (interpretării) *Sfintei Scripturi*.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 178.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 179.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL I

Concepte cardinale ale hermeneuticii

PARTEA A DOUA

Identitatea hermeneuticii literare în contextul epistemologic actual

CAPITOLUL I

Concepte cardinale ale hermeneuticii

I.1. Preliminarii

Ce este interpretarea și ce loc ocupă ea în viața omului? Există viață fără interpretare? Nu cumva cei ce se arată decepționați sau nemulțumiți de viață sînt, de fapt, victime ale unor interpretări ale vieții? Și aceasta, deoarece *viața însăși este interpretare*, cum spunea Friedrich Nietzsche. Sînt cei care fug de interpretările comune ale vieții mai puțin supuși interpretării? Nu cumva cei care fug de realitate și de interpretările comune ajung, mai mult decît ceilalți, să fie ei înșiși posedați, ba chiar într-o măsură mai mare decît restul lumii, de interpretări? Ce altceva este delirul de interpretare dacă nu o formă de confiscare a insului în vîrtejul unor interpretări pe care nu le mai poate controla, interpretări care sînt cel puțin în contradicție cu interpretările comunității? Cînd nu se mai poate încadra în interpretările comunității, un om pierde posibilitatea de a comunica, de a se relaționa cu un altul. Pentru că – și în acest context-limită se poate cel mai bine vedea fenomenul – orice dialog („dialogul care sîntem”, Gadamer) și orice altă formă de comunicare survin ca acțiuni în baza a ceva ce le precede și le întemeiază: *orizontul comun creat de limbă, de obiceiuri, adică întreaga tradiție*.

Locul cardinal al limbii în domeniul larg al semiozei este subînțeles, după cum se poate subînțelege vastitatea orizonturilor

interpretării, asemănătoare, de nu identică celei a orizonturilor semiozei. Limba este supremul mediu al înțelegerii, dar nu singurul. Pe de altă parte, situarea în limbă nu implică cu necesitate situarea în mediul bunei comprehensiuni. Limba o posedă și insul delirant, dar înțelegerea lui apare drept deficitară din pricina imposibilității conexiunii ei cu alte interpretări (curente, stabile etc.) ale vieții. Și aceasta, deoarece nici o interpretare nu stă prin ea însăși, ea funcționează ca atare doar în relație cu alte interpretări, în ceea ce Dilthey și Husserl numeau contextul real de viață (*Lebenswelt*), viața trebuind a fi înțeleasă, în acest ultim caz, ca *viața a spiritului*, înglobând toate datele existenței fizice, psihice, culturale. Fundamentarea oricărei existențe în diverse contexte de viață Heidegger o numea „locuire” (*das Wohnen*). Existența omului interpretat ca *Dasein* și nu ca simplu om este ea însăși o *locuire*¹, respectiv, o „existență creatoare”, cum i-a spus Blaga². Ceea ce numim noi *delir de interpretare* desemnează, de fapt, o instalare în lume mai stranie, de multe ori deficitară și periculoasă sub aspectul strict al conservării vieții, dar pînă la urmă tot o formă de *locuire*, nouă, nemaîntîlnită, necunoscută. Nu însă neobservată, nu și neurmărită cu curiozitate și aviditate de muritorii care suntem. După cum se știe, heideggeriana fenomenologie a „existenței-în-lume” (*in-der-Welt-sein*, un alt nume pentru „locuire”) a influențat anumite curente din psihiatria modernă.

Așadar, *interpretarea*, dar și *deficitul* sau *excesul de interpretare* îl fac pe om cînd stăpînul (real sau aparent) al lumii pe care o locuiește, cînd prizonierul unei lumi pe care doar în aparență el a ales-o.

¹ „Construirea este propriu-zis locuire”, iar „locuirea este chipul în care muritorii sînt pe pămînt”, susținea Heidegger, insistînd asupra dimensiunii creatoare (creative) a existenței umane. Cf. Martin Heidegger, „Construire, locuire, gîndire”, în *Originea operei de artă*, traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 179.

² A se vedea, pentru detalii, Lucia Cifor, *Poezie și gnoză*, cap. IV, „Lucian Blaga. Gnosticul total”, subcap. „Sensul creației și existența creatoare la Martin Heidegger și Lucian Blaga”, p. 148-186.

Oricum ar fi, *locuirea* este întotdeauna creativă (creatoare), pentru că oamenii nu există niciodată ca obiectele într-un recipient (afară de cazurile-limită), ci ca ființe care amenajează, modelează spațiul în care locuiesc. Omul nu poate *locui* ('exista') decît *construind*, spunea Heidegger³, iar adevărul acestei aserțiuni se verifică în cel mai banal mod al existenței omului. În viață este ca și într-o casă, poți doar să te afli în ea, dar poți să o și locuiești, iar *locuirea* implică creativitate, construire. Creativitatea omului ține de libertatea lui, iar libertatea – dacă este să o definim în termeni filosofici – este acea realitate al cărei obiect este infinit. Creativitatea generată de libertatea omului face din existența omului, ca și din obiectele create de el, realități unice, singulare, pe care nici o știință nu le poate prevedea sau prescrie. Din caracterul imprescriptibil al creațiilor omului (și am văzut în ce măsură chiar existența omului este rodul creativității lui) decurge caracterul imprescriptibil al interpretărilor, precum și pluralitatea lor formată din individualități (unicități). Cu toate acestea se ocupă *științele omului*, așa-zisele *științe uman(ist)e*, numite și *științele spiritului*, *științele culturii* ori *științele hermeneutice*.

Dar ce înseamnă *a înțelege* ? În ce raport se află înțelegerea față de alte capacități ale omului? Ori față de viața însăși? Este cunoscut rolul pe care îl are *înțelegerea* (*Verstehen*) în gândirea lui Martin Heidegger și cum ocupă ea rolul central în fundamentarea *Dasein*-ului, ca *existențial* autentic al lui. Tradusă în termeni mai apropiați de priceperea noastră, *înțelegerea* dă măsura *situării-în-existență*, a *locuirii*. Potrivit lui Heidegger, *exiști în măsura în care înțelegi, exiști cu adevărat doar înțelegînd și interpretînd*, căci *înțelegerea* este aceea prin care survine și se constituie existența autentică. Așadar, *înțelegerea* nu este, din această ilustră perspectivă, o simplă competență, o abilitate printre altele, ci chiar dimensiunea esențială a *existenței omului în lume* (ca *Dasein*), o trăsătură definitorie a omului care își asumă în mod conștient (*id est* 'creator',

³ Cf. Martin Heidegger, p. 175-180.

'constructiv') existența. Se poate pune aici întrebarea privind raporturile dintre înțelegere și gândire, cunoaștere, afectivitate etc. Chiar din datele furnizate de observația empirică se poate vedea că anumite *derive interpretative* se datorează fie unor deficiențe în relaționarea acestor facultăți generale ale omului existînd-în-lume (nu ale omului conceput static, ca entitate *in se*, așa cum era el conceput înainte de Heidegger), fie unor tradiții hermeneutice particulare (generate de hermetism, alchimie, gnoze, Cabală), care favorizează interpretările infinite (de multe ori interpretări inflaționiste) ale textelor⁴.

În primul caz avem de a face cu fenomene ținînd de patologia interpretării: un deficit de afectivitate înseamnă un deficit de interrelaționare cu oamenii (și chiar cu lucrurile), ceea ce afectează înțelegerea. Se subînțelege că deficiențele gândirii conduc la diminuarea înțelegerii și a cunoașterii. Cu alte cuvinte, funcționînd într-un tot armonios, toate facultățile umane (gîndirea, afectivitatea, memoria, limbajul etc.) participă la constituirea înțelegerii și la constituirea de sine a omului ca ființă care înțelege și interpretează. În cazul tradițiilor culturale (religioase, filosofice, spirituale), care se fundamentează pe hermeneutici speciale ale textelor sacre (indiferent care ar fi acestea: *Corpus hermeticum*, *Tabula Smaragdina*, *Biblia*, *Tora*), înțelegerea și interpretarea implică întotdeauna o *mistagogie* (o 'știință a inițierii', în sens religios), fundamentate de o *teologie* ori de o *teosofie*. Mai mult decît atît, în acest context special religios, ca și în toate contextele hermeneuticilor credinței religioase, înțelegerea și interpretarea nu mai sînt simple activități intelectuale, ci fenomene mult mai complexe, de fapt acte religioase, care implică, holistic, întregul psihism uman și întreaga lui existență.

Insul „posedat” de interpretări își devine sieși străin, fiind incapabil de autocoordonare. Dar poate că, înainte de a fi „posedat”

⁴ Pentru mai multe detalii, a se vedea Umberto Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Constanța, Editura Pontica, 1996 (în special capitolul „Aspecte ale semiozei hermetice”, p. 43-115).

de interpretări, omul va fi evitat să înțeleagă. Confiscați de acțiune ori de simpla rutină – ca eroii lui Kafka – ori pur și simplu orbiți de încrederea în ei înșiși ori în valorile pe care le slujesc (precum Oedip al lui Sofocle) sau de orgoliul propriei valori (precum se întâmplă la Dostoievski), eroii literari pomeniți ratează înțelegerea și, odată cu aceasta, existența. Moartea sau dezastrul lor, pedeapsa pe care și-o dau singuri sau cea pe care o primesc de la o necunoscută instanță exemplifică autoritar relațiile fundamentale dintre înțelegerea vieții și viața însăși, raporturile dintre înțelegere și destin.

În aceste contexte-limită, vina implică și pedeapsa. Raskolnikov, vinovat de crimă, este deja sub pedeapsă, dar nu neapărat și pe calea redempțiunii, pentru că pedeapsa nu declanșează de la sine mecanismul ispășirii. El a ucis și, totuși, nu se căiește. Nu regretă decât că a pierdut pariul teoriei sale, conform căreia anumiți oameni pot să facă absolut orice, dacă sunt „oameni de format mare”, oameni care schimbă istoria. Acești oameni se recunosc prin aceea că nu cunosc *frica*. Ei pot proba lipsa de frică prin aceea că pot uide impenitent (Raskolnikov) sau se pot sinucide (Kirillov din romanul *Demonii*), sfidînd legile autoconservării vieții. Această „forță” de a comite cele mai atroce fapte îi transformă, potrivit pledoariilor eroilor dostoievskieni, în *oameni-dumnezei*, în supraoameni. Astfel, „supraomul” dostoievskian se recunoaște prin aceea că depășește (sau încearcă să depășească, deși „reușita” rămîne mereu îndoielnică) frica de moarte, ca frică de crimă ori de suicid. Acesta este *sensul vieții* „omului-dumnezeu” dostoievskian, sens rezultînd nu atît din viața însăși, cît din interpretarea pe care i-o dă.

Și dacă este adevărat că *viața este interpretare*, atunci și producția delirantă a unui fanatic implică un anumit mod de *a locui lumea*, o anumită situare în existență, care trebuie judecată ca atare. Am putea spune, dintr-un punct de vedere exterior acestei situații, că situarea în existență a unui asemenea ins este prin ea însăși o viață de pedeapsă, pe care atît eroii dostoievskieni, cît și unii

eroi kafkieni o ilustrează. Această viață de pedeapsă îi plasează direct sub jurisdicția divină, fapt care face de prisos orice instanță umană și civilă. Poate că o astfel de situație arhetipală l-a inspirat și pe Kafka în scrierea nuvelei sale *Colonia penitenciară*.⁵ Nuvela ar putea fi considerată o parabolă despre *vină și pedeapsă*.

Pe o ciudată insulă, într-o și mai ciudată colonie militară, oamenii se trezesc vinovați de crime pentru care nimeni nu se mai obosește să îi judece, pentru că verdictul este același: *condamnarea la moarte*. Ei sînt obligați să moară *prin* și *în* timpul inscripționării sentinței pe corpul de carne și sînge cu ajutorul unei ingenioase și sofisticate mașini de tortură. „*Sentința noastră este aspră. Condamnatului i se scrie cu grapa pe trup porunca pe care a încălcat-o*”, îi explică vizitatorului insulei, plin de entuziasm, ofițerul responsabil de funcționarea mașinii în colonia penitenciară. Vizitatorul, nu mai puțin straniu, este un explorator (interesantă simbolistică) ajuns pe neașteptate în insula în care se află închisoarea cu ciudatul ei sistem judiciar. Condamnatul, în cunoscutul stil kafkian, nu-și cunoaște sentința înainte de a fi adusă la îndeplinire și nici măcar nu știe că a fost condamnat. Nu are cum să se apere, în condițiile în care va afla sentința „pe propria-i piele”, după cum se exprimă ofițerul care îndeplinește și funcția de judecător. Vina pare a fi mai degrabă una ontologică, ținînd de existență, de însuși faptul existenței, pe linie gnostică. *Înțelegerea* unei asemenea vini nu poate fi mai puțin particulară. Dacă ajungerea la starea de vină implică ideea unei căderi⁶, *înțelegerea stării de fapt* – care este una a păcatului – implică un ritual de inițiere fundamentat pe *scriere* (inscripționare) și *lectură*. O lectură care nu poate fi decît totală, pentru că implică tot corpul, este intens și integral pătimită. O lectură care nu ar putea fi suspectată de infidelitate sau de lacune

⁵ Citatele din nuvela kafkiană se dau după ediția: Franz Kafka, *Colonia penitenciară*, Iași, Editura Moldova, 1991.

⁶ În mod analogic, această cădere repetă căderea originară în existența minată de răul ontologic, iar cei căzuți, prin naștere, în materia cea rea, nu au cum fi buni și neprihăniți.

provocate de neatenție sau de lipsă de concentrare, o lectură care nu ar putea fi acuzată de lipsă de efort sau de absența dorinței de a face eforturi. Înțelegerea pe care o procură această lectură este nu doar la limită, ci limita însăși: *înțelegerea* ca agonie, dar și *agonia* ca formă de înțelegere.

Dar interpretarea nuvelei kafkiene de care ne ocupăm (și care ar merita un exercițiu hermeneutic mai amplu) ar putea fi orientată și spre altă direcție: *înțelegerea ca pedeapsă pentru alte demisii de la înțelegere*, cauze ale atîtor neînțelegeri (temă kafkiană prin excelență). O nouă nuanță se impune aici: *înțelegerea* prin dărîmarea zidirii corpului vizibil și *înțelegerea* ca întrupare, în alt chip, în literă de sînge și carne. Izbăvirea pare a fi gândită ca izbăvire prin moartea fizică a trupului, urmată de recuperarea aceluiași trup, *în extremis*, ca trup de litere, ca *spirit* în literă vie. Pe de altă parte, nu poate fi ignorată și o altă linie de interpretare, cu implicații teologal-religioase. Condamnatului, care este din start un condamnat la moarte, i se scrie pe trup porunca pe care a încălcat-o, în cazul prezentat în nuvelă fiind vorba de încălcarea poruncii de a-și cinsti superiorii. Altfel spus, este vorba despre un act de nesupunere și de neascultare față de autorități. Nesupunerea față de superiori ilustrează, analogic și paradigmatic, păcatul neascultării față de divinitate. Modul de a pedepsi este, de aceea, incriminant la adresa divinității înseși – o divinitate rea, precum la gnostici –, pentru că pedeapsa nu mai lasă loc restaurării omului. Omul află sentința în timp ce primește moartea. Greșeala sau păcatul său îi sunt aduse la cunoștință o dată cu moartea. Dar dacă prețul plătit pentru aflarea vinei este moartea, atunci la ce bun să mai afli că ești vinovat? În text, apare aluzia, strecurată de ofițer, așadar puțin credibilă, că aflarea sentinței îl bucură pe chinuit, fiindcă el moare în cele din urmă fericit: „Cît de liniștit devine omul după ceasul al șaselea! În cel mai idiot dintre ei se trezește inteligența. Începe de la ochi. De la ei cuprinde apoi totul. O privești care mai-mai că te ispitește să te așezi singur sub grapă” sau: „Cum mai sorbeam cu toții expresia de transfigurare de pe chipul martirizat, cum ne mai

scăldam obrazul în razele acestei dreptăți abia realizate și pe cale să dispară!" Fericirea mîntuitoare adusă de executarea sentinței este înfirmată însă de cazul ofițerului care, încredințat că exploratorul nu-l va susține în fața noului comandant, alege să moară sub grapa aparatului de tortură idolatrizat, pentru o vină pe care o alege din programul de opțiuni înscrise în desenatorul mașinii. O vină care ne este adusă la cunoștință prin prezentarea sentinței ce constă în porunca de a fi drept. În fața cui trebuia să fie drept nu se spune, după cum nici citirea poruncii „*fi drept!*" nu poate fi verificată de un alt om, exploratorul în cazul de față, pentru bu-nul motiv că nimeni altcineva în afară de ofițer nu putea citi hieroglificele pagini în care sunt încifrate sentințele ce revelează de fiecare dată porunca încălcată. În cazul de față, s-ar ridica întrebarea: *față de cine nu a fost drept ofițerul?* Față de el însuși și față de memoria iubitului său comandant, inventatorul mașinii? Ori poate față de propria lui conștiință, în fața căreia va fi cunoscut un moment de lașitate, gîndul vreunei demisii de la datoria de a transmite pe mai departe invenția fostului său șef? Vina propriei insubordonări față de actualul șef și actuala conducere? El, care-l judecase pentru insubordonare pe condamnat, trebuia să fie drept și să-și aplice pedeapsa pentru păcatul de a nu-și fi cinstit, la rîndul său, superiorii. În plus, trebuia să-și fi dorit o moarte similară cu moartea aducătoare de fericire pe care, în atîtea rînduri, o administrase altora. Așa era drept. Dar ofițerul va muri, după spusele exploratorului, liniștit și convins pînă în mormînt de ade-vărul lui, însă fără a avea pe chip expresia de fericire transfigura-toare, pe care el declara a o fi văzut pe fețele celorlalți osîndiți în clipa morții și care îl extazia de fiecare dată: „Văzu, aproape fără voia lui, chipul mortului. Era așa cum fusese și-n viață; *nu citea pe el nici un semn al izbăvirii făgăduite; ofițerul nu găsisese în mașină ceea ce aflaseră toți ceilalți; buzele erau contractate, ochii deschiși parcă erau vii, privirea era liniștită și plină de convingere.*" Desigur, aceasta nu este singura interpretare care s-ar putea face. Mai tre-buie văzut și cît de credibil este exploratorul însuși. Kafka se mul-

tumește să-l evoce prin câteva detalii, care ele însele trebuie evaluate separat și minuțios. Toate detaliile sînt importante, ca de fiecare dată în prozele lui Kafka, scriitor influențat de „perfecțiunile care distrug” ale Cabalei.⁷ Toate informațiile date de prozator despre personajul său (destul de puține, cantitativ vorbind) sînt plurisemnificative: începînd de la ocupația lui de *explorator*, unul neangajat politic. De fapt, abia de se putea vorbi de calitatea unui angajat instituțional. Calitatea de simplu observator i-ar crea o poziție de pe care nu putea fi inculpat, dar poate că nici disculpat pentru ceea ce se petrecea în respectiva insulă, după cîte se pare, aspect pe care el însuși îl are în vedere, atunci cînd își calculează atitudinea pe care s-ar cuveni să o aibă în fața barbarei și sîngeroasei justiții cu care se întîlnește, în aparență pur întîmplător: *„Exploratorul chibzui: nu face niciodată impresie bună dacă te amesteci cu hotărîre în probleme străine. El nu era nici cetățean al coloniei penitenciare, nici cetățean al statului căruia îi aparținea aceasta. Dacă ar fi încercat să dezaprobe sau chiar să zădărnicească execuția, i s-ar fi putut spune: ești străin, astîmpără-te. La una ca asta n-ar fi putut să replice nimic, ci doar să adauge că, în acest caz, nu se mai înțelege nici el singur, întrucît călătorește doar cu intenția de a vedea și nicidecum de-a modifica legile de organizare a tribunalelor unor țări străine.”* Ofițerul din colonia penitenciară, adeptul zelos al respectivului aparat de tortură, pare să-i acorde mai multă importanță decît își acordă exploratorul însuși, și nu pierde nici o ocazie de a încerca să și-l facă prozelit. Îl *lingușește*: „Un mare explorator din Occident, desemnat să cerceteze procedurile judiciare din toate țările... După această părere a unei asemenea personalități...”; îl *roagă*: „Și acum vă adresez rugămintea: ajutați-mă împotriva comandantului!”; îl *somează*: „Asta e planul meu; vreți să mă ajutați să-l aduc la îndeplinire? Bineînțeles că vreți; ceva mai mult: trebuie!” Exploratorul

⁷ Expresia îi aparține lui Gershom Scholem, cel care a emis părerea că opera lui Franz Kafka poate fi citită ca o Cabală laică, textele lui avînd „ceva din lumina puternică a unui text canonic, a acelei perfecțiuni care distruge.” Apud Harold Bloom, „Prefață” la: Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb*, ed..cit., p. 16.

nu se va lăsa înduplecat de nici una dintre tentativele pe care le face ofițerul pentru a-l convinge, deși se va declara finalmente emoționat de partitura lui afectivă, chiar dacă este vorba de investiția de suflet a unui idolatru: „Nu!(...) Sunt un adversar al acestei proceduri, continuă exploratorul; încă înainte de a-mi fi făcut confidențe – de care, firește, nu voi abuza, în nici un caz – am chibzuit dacă am dreptul să intervin împotriva acestei proceduri și dacă intervenția mea ar putea avea vreo șansă, cât de mică, de succes. Mi-am dat seama limpede cui trebuie să mă adresez: bineînțeles comandantului. Dumneavoastră m-ați ajutat să-mi lămuresc calea de urmat, fără a mă fi întărit și mai mult în hotărârea mea; dimpotrivă, convingerea dumneavoastră sinceră m-a emoționat, chiar dacă nu m-a putut atrage pe o cale greșită.”

Chiar din acest modest ocol prin Kafka, se poate vedea că înțelegerea nu este, după cum ar putea părea, un simplu și banal fapt al vieții, unul printre altele, ci abia acesta este fundamental. Martin Heidegger are meritul de fi arătat primordialitatea înțelegerii în constituirea ființei umane ca ființă situată angajant și creator în existență, respectiv ca *Dasein*. Înainte și după Heidegger, mari scriitori (ca Sofocle, Dostoievski, Kafka, Thomas Mann și alții) nu au încetat să probeze caracterul constitutiv al înțelegerii pentru existența umană.

I.2. Înțelegerea înțelegerii. Înțelegere (comprehensiune) și preînțelegere (precomprehensiune). Rolul presupuzițiilor (prejudecăților) în activitatea de interpretare

Sintetizînd și amînînd alte discuții necesare, se pot reține de pe acum cîteva lucruri: și din punct de vedere psihic, și din punct de vedere larg cultural privită, înțelegerea se prezintă ca un fenomen complex, rezultat și rezultată a funcționării interrelaționate a mai multor factori. Înainte de a-i prezenta, se cuvine menționat raportul dintre înțelegere și interpretare, modelat de înțelegerea înțelegerii (problema cardinală a hermeneuticii lui Gadamer) și de

interpretarea interpretării, cu consecințe evidente în organizarea timpurilor hermeneuticilor de toate tipurile.

Pentru unii, înțelegerea este anterioară interpretării, deși parte constitutivă a acesteia (Heidegger), pentru alții, înțelegerea este obținută abia la sfârșitul activității de interpretare (dar avem aici un alt tip de înțelegere a înțelegerii, înțelegerea ca 'înțelegere mai bună', ca 'înțelegere completă' etc.). Există însă și opinia conform căreia înțelegerea și interpretarea sînt termeni hermeneutici corelativi, indicînd două tipuri de operații intelectuale care se intercondiționează reciproc și indefinit (ca și *comprehensiunea* și *explicația*, alți termeni hermeneutici corelativi, cu care, după unii, se și confundă). Astfel, Gadamer crede că înțelegerea și explicarea – ultima înțeleasă ca 'explicitare', echivalentă cu interpretarea – reprezintă derivațiile moderne ale hermeneuticii tradiționale mai vechi, în care se distingea între *subtilitas intelligendi* și *subtilitas explicandi*. La aceste două tipuri de *capacitate / competență* de a înțelege și de a face cunoscut (de a comunica) ceea ce este înțeles, hermeneutica inspirată de pietism (J.J. Rambach) a adăugat categoria *subtilitas applicandi*⁸, capacitatea de a înțelege prin aplicații – un tip de înțelegere *creatoare* (exemplul clasic pentru acest tip de înțelegere îl constituie *predica religioasă*). Romanticii au meritul de a fi descoperit – spune Gadamer – „unitatea interioară dintre *intelligere* și *explicare*”. De la romantici încoace, înțelegerea nu mai este separată de interpretare decît din rațiuni didactice, pentru că interpretarea nu este ceva adăugat înțelegerii, după cum înțelegerea nu este ceva ce precede interpretarea.⁹ Înțelegerea ar putea fi considerată fața

⁸ Aceste categorii de *subtilitas* nu trebuie înțelese ca metode, ci doar ca niște „capacități” ce pretind un anumit tip de inteligență, variate competențe lingvistice și larg-culturale, talent, inspirație, erudiție, dar și capacitate proiectivă, aplicativă etc. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 234.

⁹ „Problema hermeneutică și-a dobîndit semnificația sistematică grație descoperirii romantice a unității interioare dintre *intelligere* și *explicare*. Interpretarea (*Auslegung*) nu este un act ce se adaugă ulterior și în mod ocazional înțelegerii. Înțelegerea este întotdeauna interpretare, iar interpretarea este, în consecință,

interioară a *interpretării*, după cum *interpretarea* constituie fața exterioară a *înțelegerii*.

Înțelegerea – parte constitutivă a *interpretării*, implică mai toate datele importante ale definiției omului din perspectiva filosofiei (limbă, comunitate, timp sau istorie, ele înseși produse culturale etc.), ca și din perspectiva științelor psihicului (memorie, afectivitate, gândire, voință etc.). În afara acestor elemente constitutive ale *înțelegerii*, există ceva ce ar putea fi descris ca dimensiune *proiectivă* a *înțelegerii*: „*Înțelegerea care se originează în orice interpretare are structura proiectării.*”¹⁰ În orizont heideggerian, *înțelegerea* este definită în termenii ontologici ca un „*existențial fundamental*”, respectiv ca „*un mod fundamental al ființei Dasein-ului*”¹¹. Departe de a fi sau de a desemna un simplu comportament cognitiv-intelectiv, *înțelegerea* este constitutivă ființei umane înțelese ca *Dasein*. Din această *înțelegere* primordială, constitutivă *Dasein-ului*, se dezvoltă toate celelalte tipuri de *înțelegere* (desfășurate ca explicații)¹². Cu Heidegger se produce o cotitură radicală în *înțelegerea înțelegerii*, una care schimbă cursul hermeneuticii, după opinia lui Hans-Georg Gadamer, întrucât, la el: „*înțelegerea nu constituie un ideal resignativ al experienței de viață a omului în senectutea*

forma explicită a înțelegerii. Această idee este legată de constatarea potrivit căreia limba *interpretării* și conceptualitatea formează la rîndul lor un element structural intim al *înțelegerii*.” *Ibidem*.

¹⁰ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003, p. 413.

¹¹ *Ibidem*, p. 418.

¹² „Prin termenul «*înțelegere*» avem în vedere un existențial fundamental; aici nu e vorba nici despre un anume *mod de cunoaștere*, care să fie diferit cu ceva de explicație și de sesizarea prin concept așa cum, cu atît mai mult, nu e vorba nici de cunoaștere în sensul de sesizare tematică. Dimpotrivă, *înțelegerea* e cea care constituie ființa locului-de-deschidere, în așa fel încît, pe temeiul ei, un *Dasein* își poate dezvolta, prin faptul că există, diferitele posibilități ale privirii. (...) Orice explicație, ca des-coperire prin *înțelegere* a ceva ce n-a putut fi înțeles, își are rădăcinile în această *înțelegere* primordială, proprie *Dasein-ului*.” *Ibidem*, p. 444-445.

spiritului, ca la Dilthey, nici un ideal metodic suprem al filosofiei față de naivitatea vieții (*Dahinleben*), ca la Husserl, ci, dimpotrivă, *forma originală de realizare a Dasein-ului*, ființarea-în-lume (*In-der-Weltsein*). Înaintea oricărei diferențieri a înțelegerii în direcțiile felurite ale interesului pragmatic sau teoretic, înțelegerea este felul de a fi al *Dasein-ului*, în măsura în care este putință de a fi (*Sein-können*) și «posibilitate».”¹³

Înțelegerea, ca orice activitate umană, are propria sa normă (internă) de funcționare, în legătură cu toate celelalte aspecte constitutive ale procesului pe care îl denumim cu acest nume. Însă există și înțelegeri ratate, înțelegeri care ar fi putut să survină, dar nu s-au realizat, există înțelegeri greșite – cel mai greu de îndreptat, după cum remarcă F.D.E. Schleiermacher – precum și înțelegeri incomplete, parțiale sau confuze. Pe de altă parte, pentru ca să se întîmple, să survină, înțelegerea presupune acord, consimțământ, atenție susținută, efort, participare și, de la un punct încolo, caznă, asceză, schimbarea vieții. Pentru că nu înțelegem doar cu analizatorii obișnuiți, cu care doar înregistrăm datele, nu doar cu operațiile gândirii îmbrăcate și stimulate de limbaj, nu numai cu și prin intermediul afectelor – chiar cînd acestea sunt foarte importante. De exemplu, un deficit de afectivitate sau o afectivitate dezorganizată, precum în cazul unor maladii psihice, bruiază grav procesul înțelegerii, cînd nu-l fac imposibil. Înțelegem cu toată viața noastră, cu tot ceea ce conține viața noastră în materie de acțiune, gândire, voință, iubire sau, dimpotrivă, cu tot ceea ce înseamnă dezertăune de la cele pomenite mai înainte. Ceea ce nu înțelegem vorbește cel mai bine despre ceea ce sîntem. Ceea ce nu înțelegem păstrează măsura deplină a ceea ce nu am fost, nu am trăit, nu am gândit ori nu am iubit. Suma neînțelegerilor noastre (rezultînd din false înțelegeri sau constînd în neputința de a înțelege) reprezintă în subsidiar o radiografie a alegerilor și a dezertăunilor noastre prealabile. De aceea, se poate spune cu dreptate că înțelegem cu

¹³ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 199.

adevărat *ceea ce sîntem* într-adevăr, dar și că *sîntem* ceea ce înțelegerile noastre atestă și exprimă.

Nimic din afara sau din interiorul nostru nu pare să ne predetermineze neînțelegerii. Și totuși neînțelegerile există și survin mai des decît înțelegerea. Dacă ar fi să-i acordăm credit lui Schleiermacher, neînțelegerea este cea care se prezintă în mod spontan conștiinței, ea este fenomenul universal, mai des întîlnit decît fenomenul înțelegerii, cel din urmă implicînd voința de a înțelege, străduință, chiar abnegație. După același hermeneut, neînțelegerile sunt de două feluri: neînțelegerea ca *incapacitate de a asimila mesajul* și neînțelegerea ca *înțelegere greșită*.

Un loc important în contextul înțelegerii (înțeleasă drept *comprehensiune*) îl are *preînțelegerea* (*precomprehensiunea*, în termenii specializați ai hermeneuticii), ca primă secvență a înțelegerii sau ca orizont de fundamentare a ei, ca solul în care se înrădăcinează fenomenul înțelegerii. *Precomprehensiunea* deține un rol central în procesul hermeneutic. După unii, *precomprehensiunea* reprezintă „*structura de anticipare*” a înțelegerii și este constituită de parametrii sau de factorii prealabili ai procesului de înțelegere. După alții, orizontul *precomprehensiunii* este reprezentat de *presupozițiile* sau de *prejudecățile* fondatoare ale oricărei *comprehensiuni*¹⁴. În contextul hermeneuticii, în special în contextul hermeneuticii gadameriene, termenul *prejudecăți* nu comportă nici o nuanță depreciativă sau peiorativă. Dimpotrivă. Gadamer¹⁵ descoperă în iluminism originea discreditării prejudecăților, acțiune concomitentă cu discreditarea autorității (și a tradiției), în beneficiul rațiu-

¹⁴ Adrian Marino vorbește despre un așa-zis *preconcept* pe care îl implică orice tip de înțelegere. *Preconceptul* reprezintă, după opinia hermeneutului român „o sinteză personal asumată de postulate explicite și implicite”, dar și „o *prejudecată* (în sensul bun al cuvîntului)”, care orientează lectura, o condiționează în funcție de ceva anterior recunoscut. Cf. Adrian Marino, *Hermeneutica ideii de literatură*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987, p. 19.

¹⁵ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, în versiunea românească, secțiunea a doua din partea a II-a (vol.I) intitulată „Principiile unei teorii a experienței hermeneutice”, p. 204-274.

nii. Rațiunea reprezintă unicul stindard și unicul criteriu pe care îl recunosc iubitorii cunoașterii în iluminism. Detronarea autorității tradiției (a tradiției religioase în special) în favoarea supunerii la rațiune urmează cunoscutului îndemn al lui Kant: „Cutează să te folosești de *propria* ta rațiune!”¹⁶ Însă eliminarea tuturor prejudecăților este ea însăși iluzie și... *prejudecată*: „*Prejudecata fundamentală a iluminismului este prejudecata împotriva prejudecăților în general și odată cu aceasta detronarea tradiției*”.¹⁷ Depășirea acestei iluzii a eliberării totale de prejudecăți și reabilitarea lor¹⁸ este drumul pe care se înscrie gândirea hermeneutică a lui Gadamer, în care *istoricitatea* comprehensiunii este ridicată la rangul de principiu hermeneutic. Omul este o ființă istorică, dar nu în sensul că istoria i-ar aparține, ci în sensul că el aparține istoriei și este „creat” (constituit) de aceasta. Tot așa, omul nu doar *posedă* prejudecăți, ci – în calitate de ființă istorică –, el *este și constituit* de prejudecăți, pentru că „*prejudecățile individului sunt realitatea istorică a ființei sale într-o măsură mai mare decât judecățile sale*.”¹⁹ Nu toate prejudecățile dețin același rang în cunoaștere și nu toate vizează același lucru. Așa, de exemplu, Gadamer distinge *prejudecățile adevărate* sau *productive* (care ajută înțelegerea) de *prejudecățile false* sau *obstructive* (cauzatoare de neînțelegere)²⁰. De asemenea, el distinge între *prejudecățile cu privire la limbaj* (care își au originea în „caracterul inconștient al propriului limbaj”) și *prejudecățile referitoare la conținut* (cu originea în prealabila cunoaștere a lucrurilor despre care vorbește textul).²¹ Așadar, nu toate prejudecățile sînt

¹⁶ Apud Gadamer, *op. cit.*, p. 208.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 207.

¹⁸ Date importante privind reabilitarea prejudecăților de către Gadamer (și de către alții) se pot vedea în: Petru Bejan, *Hermeneutica prejudecăților*, Iași, Editura Fundației Axis, 2004 (capitolul „Critica prejudecăților și reabilitarea lor”, p. 108-137).

¹⁹ Gadamer, *op. cit.* p. 212.

²⁰ *Ibidem*, p. 226, 228.

²¹ *Ibidem*, p. 206.

cu necesitate „judecăți eronate”, unele dintre ele sînt cît se poate de *legitime*. Aceste „prejudecăți legitime” contribuie, în calitate de „condiții ale comprehensiunii”, la dezvoltarea comprehensiunii înseși. Gadamer vorbește chiar despre „comunitatea prejudecăților” ca mod de survenire a tradiției, a tradiției care ne constituie, din mijlocul căreia noi încercăm întotdeauna să înțelegem ceva diferit sau străin de ceea ce sîntem.²² „Prejudecățile legitime” reprezintă chiar „înțelegerea prealabilă” sau *precomprehensiunea*. Postularea existenței unor prejudecăți legitime de către Gadamer înseamnă, pe de altă parte, *reabilitarea tradiției* și a *autorității* (legate de tradiție), fie și măcar în parte. Gadamer nu reabilitează în bloc tradiția și autoritatea, pentru simplul motiv că din tradiție fac parte și erorile, judecățile (și prejudecățile) greșite. Mai mult, se știe că „interpretul nu dispune în mod liber de prejudecățile și preconcepțiile ce domină conștiința sa”, cel puțin nu de la bun început, întrucît el „nu este capabil să distingă în prealabil prejudecățile productive care fac posibilă comprehensiunea de acele prejudecăți care obstrucționează înțelegerea și conduc la neînțelegere.”²³ Din acest motiv, hermeneutul german – care crede că hermeneuticii nu-i revine „sarcina de a elabora o metodă a înțelegerii”, ci sarcina de „a *elucida condițiile în care se petrece înțelegerea*” – solicită din partea hermeneutului *capacitatea de a-și controla prejudecățile*. Mai întîi, hermeneutul trebuie să *conștientizeze* prejudecățile orizontului său de înțelegere, să le *evalueze* relevanța în înțelegerea a ceva străin (diferit) de ceea ce îl constituie pe el însuși,

²² „Sensul apartenenței, cu alte cuvinte factorul tradiției în cadrul comportamentului istoric-hermeneutic, se împlinește astfel prin *comunitatea prejudecăților pe care ne întemeiem și care ne poartă*. Hermeneutica trebuie să pornească de la premisa că cel care caută să înțeleagă este legat de acel lucru care se rostește prin intermediul tradiției și este conectat sau încearcă să se cupleze la această tradiție din care ne vorbește ceea ce a fost moștenit. (s.n.)” *Ibidem*, p. 225.

²³ *Ibidem*, p. 226.

apoi să se detașeze de ele, pentru a le putea *suspenda* în vederea înțelegerii a ceva nou.²⁴

După cum am putut vedea anterior, Schleiermacher era de părere că este mai greu de îndreptat o înțelegere greșită, fundamentată pe presupoziiții incorecte (sau tendențioase) decît o neînțelegere datorată pripelii. Dar indiferent de tipul de neînțelegere de care ar fi vorba, important pentru hermeneutica modernă este că tocmai *neînțelegerea* constituie sursa oricărei hermeneutici și cauza apariției ei. Și această idee o datorăm aceluiași hermeneut german, care, pentru prima dată în istoria disciplinei, arată că, de fapt, hermeneutica are a se ocupa cu *neînțelegerea*, iar nu cu *înțelegerea*, așa cum se spunea în cadrul a ceea ce astăzi numim hermeneutica tradițională. Definirea hermeneuticii ca *arta (știința) de a interpreta*, adică *de a înțelege și explica un text scris*, este o definiție de circulație largă pînă astăzi, după cum o atestă glosele dicționarilor, ale enciclopediilor ori paragrafele unor manuale.

Nu putem să ne ocupăm aici de multiplele cauze ale neînțelegerii. Se știe însă că, pentru a înțelege ceva, trebuie să existe deschiderea plină de solitudine față de acel ceva și – la fel de important este – să fi admis anterior că există ceva de înțeles.²⁵

Așadar, *înțelegerea* nu este ceva de ordin secundar, ci ceva de ordin fundamental, căci intră în zidirea ființei ca ființă. *Dasein*-ul este ființa ce se interoghează asupra sensului ei de ființă, ființa care există atîta cît există deschiderea ei înspre ființă prin întrebarea cu privire la rostul și rosturile ei. Omul există *în măsura în care înțelege și în limitele a ceea ce înțelege*. Înțelegerea implică *gîndire* și *vi-zează*, împreună cu aceasta, amplificarea și rafinarea cunoașterii.

Înțelegerea (implicînd *interpretarea*), *cunoașterea* și *gîndirea* sînt termeni cardinali pentru desemnarea activității intelective. Unii îi consideră a fi în relație de sinonimie, alții insistă să-i deosebească.

²⁴ *Ibidem*, p. 226-228.

²⁵ „Ca să înțeleg un sens, trebuie să presupun și să postulez existența unui sens. Operația presupune interiorizare, co-participare, substituie, cu-prindere.” Adrian Marino, *op. cit.*, p. 18-19.

De exemplu, Mircea Eliade, într-o carte de tinerețe (din 1934), *Oceanografie*²⁶, pledează pentru recunoașterea diferenței între *gîndire* și *înțelegere*: „Putem să gîndim mult și bine, și totuși [să] nu înțelegem nimic. Deosebirea esențială între tinerețe și bătrînețe este că cea dintîi practică gîndirea, iar celeilalte îi aparține înțelegerea”.²⁷ De altfel, ar fi voit să pună drept *motto* al cărții *Oceanografie* următoarea afirmație: „Cartea aceasta nu este o carte de gîndire, ci una de înțelegere.”²⁸ „Cartea de înțelegere” cu pricina este formată din diferite articole apărute în presa vremii. Conținutul unor articole depășește cu mult caracterul unor notații ocazionale, prilejuind revelația unui veritabil breviar de hermeneutică teoretică și practică, începînd cu *Prefața* autorului, din care am citat mai sus. Opinia noastră este că în paginile acestui volum se schițează profilul și vocația de hermeneut ale viitorului istoric al religiilor. Milîtînd pentru o nouă *înțelegere a înțelegerii*, una care să asume *articularea sensului prim al existenței*, fără de care toate celelalte înțelegeri devin caduce, Eliade propune (independent, nu știm dacă și polemic față de Heidegger, cu a cărui glorie era contemporan) o *concepție ontologică* asupra înțelegerii. Și el – ca și filosoful german, dar în alți termeni – atrage atenția asupra „straniei uitări a sensului prim al existenței”, în care își au originea toate celelalte tipuri de înțelegere și toate formele de cunoaștere specializată. Sau ar trebui să aibă. În absența înțelegerii rosturilor fundamentale ale existenței, cunoașterea și gîndirea *se alienează*, deviînd de la mizele lor esențiale spre mize derizorii: „A înțelege sensul existenței este, astăzi, pentru un modern, un lucru extrem de rar. A înțelege omul și destinul e și mai rar. Toate acestea te fac să te întrebi dacă nu oare inteligența a funcționat prea multă vreme în gol, pe obiecte străine sau pe mai puține obiecte decît era absolut indispensabil.”²⁹ Alterîndu-se, degradîndu-se, cunoașterea și gîndirea modernă sînt incapabile să faci-

²⁶ Cf. Mircea Eliade, *Oceanografie*, București, Editura Humanitas, 1991.

²⁷ *Ibidem*, p. 7.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

liteze accesul la înțelegerea experiențelor antropologice fundamentale, cum ar fi, de exemplu, cele mijlocite de înțelegerea simbolului: „Cei mai abili gânditori contemporani sînt incapabili să înțeleagă *direct* un simbolism organic, cum ar fi acela al unei culturi străine (fie asiatice, fie amerindiene) sau al unui hermetism european dinaintea iluminismului. Ei au nevoia unei *chei*, unui instrument cu care să deschidă automat acel sistem simbolic.”³⁰ În definitiv, în această pledoarie, Mircea Eliade își configurează (într-o manieră cvasidecisivă) poziția sa de cercetător în domeniul științelor omului, un cercetător care nu-și reifică obiectul de studiu printr-o gândire specifică științelor exacte, ci se integrează armonios și organic, cu toate datele vieții sale, în înțelegerea universului *celuilalt*. Iar cunoașterea *celuilalt* (din simbolurile, miturile, religia sa) nu se poate atinge pe altă cale decît cea a unei potențial-infinite înțelegeri. *Gîndirea* (cunoaștere intelectuală) implică în integralitatea ei activitatea minții, *înțelegerea* (care este o *cunoaștere organică*) solicită întreaga existență a omului în lume, întreaga sa experiență de viață și de cunoaștere, toate căderile și înălțările lui, toate capacitățile morale și afective, sistemul său de valori și credințele sale. Din acest unghi al *înțelegerii înțelegerii*, concepția lui Eliade se apropie mult de gîndirea înțelegerii specifică lui Heidegger, cu toate deosebirile de articulare implicate în concepțiile lor. Un examen comparativ al celor două concepții ar trebui să poată reconstitui trăsăturile gîndirii celor doi pînă la nivelul fundamentelor filosofice ale filosofiei moderne ca „hermeneutică a ființei” (Heidegger) și cel al fundamentelor antropologiei moderne, ca *știință totală* despre om (Eliade).

„Revoluția” produsă în ontologie și în epistemologie de Heidegger repune înțelegerea pe locul pe care l-a avut din totdeauna, locul primordial al *întemeierii omului ca om*. Lucruri într-un fel știute dintotdeauna de oameni, căci se spune: cine nu înțelege ni-

³⁰ *Ibidem*, p. 14. Mai multe detalii despre înțelegerea (interpretarea) simbolului de către Mircea Eliade se pot afla din capitolul rezervat în volumul de față hermeneuticii simbolurilor.

mic din viața lui nu poate să înțeleagă viața altora. Tot așa, cine nu-i cunoaște pe oameni nu se poate cunoaște pe sine așa cum trebuie. Iar cine nu se poate înțelege pe sine nu are cum să-i înțeleagă pe alții. În termeni hermeneutici, propozițiile de mai sus desemnează câteva aspecte ale cercului hermeneutic constituit de *înțelegerea lumii* (a vieții, a existenței în general, sau a celuilalt) și *înțelegerea de sine*. Nici una dintre acestea nu este posibilă fără co-prezența celeilalte. Marea literatură – sursă eternă de *lumi ficționale* – nu va înceta niciodată să prilejuiască experimentarea lumii *celuilalt* prin înțelegerea de sine. De asemenea, literatura nu va înceta să favorizeze înțelegerea de sine prin înțelegerea lumii *celuilalt*. Oricît de mult ar fi *evoluat* (sau *involuat*) lucrurile în direcția înțelegerii literaturii ca practică discursivă printre altele, joc textualist cu miză hedonistă etc., frecventarea literaturii și pentru *experiențele de înțelegere* (de edificare și autoedificare) va continua. Evident, nu toată literatura conține mize hermeneutice imense, așa cum se întîmplă în cazul operelor lui Sofocle, Dostoievski, Kafka (de altfel fascinat de scriitorul rus) ori Thomas Mann (de asemenea subjugat de Dostoievski).

I.3. *Comprehensiune și explicare. Alte concepte-cheie ale hermeneuticii*

Operele marilor scriitori ai umanității – mai mult decît altele – slujesc din plin hermeneuticii literare și nevoii sale de exercițiu perpetuu al înțelegerii. Cu eroii lui Dostoievski sau ai lui Kafka ești obligat să parcurgi multiple și complicate *trasee (circuite) hermeneutice*, să suporti ori să asumi – în termenii lui Gadamer – „zădărnicierea variată a expectanțelor de sens” și să înțelegi, de exemplu, cît de importante sînt: *orizontul hermeneutic, comunitatea sau comunitățile de interpretare ale acestor opere, situațiile hermeneutice care au condus la impunerea unei interpretări sau a alteia, criteriile de validare a unei interpretări, pluralitatea și conflictul interpre-*

țărilor, precum și nevoia de a negocia între interpretări egale sau aparent egal justificate etc. Toate aceste expresii reprezintă concepte-cheie ale hermeneuticii, la fel de importante precum *adevăr* și *metodă*, *comprehensiune* și *explicație*, *înțelegere* și *interpretare*, *interpretare* și *suprainterpretare* etc. Utilitatea și relevanța lor terminologică nu sînt în mod general împărtășite³¹, de aceea, respectivii termeni sînt mai mult sau mai puțin tematizați ca atare. În afara scrierilor specializate de hermeneutică (mai ales de hermeneutică modernă, indiferent de ce ramură ar fi vorba), termenii de mai sus, deși recunoscuți ca ținînd de sfera terminologică a hermeneuticii, nu sînt definiți, descriși, analizați etc. cu acribie, poate și pentru că cei care îi utilizează nu sînt ei înșiși teoreticieni ai hermeneuticii. Relevanța lor pentru hermeneutica literară este însă mai presus de orice îndoială, cu condiția ca practicianul hermeneuticii literare să fie și un bun cunoscător al teoriilor hermeneutice.

De exemplu, *adevăr* și *metodă* (*Wahrheit und Methode*) sînt termeni reprezentînd titlul unuia dintre cele mai faimoase tratate de hermeneutică filosofică din secolul al XX-lea³², scris de Hans-Georg Gadamer. Expresia gadameriană s-a impus grație modului lădădar de redare a ecuației hermeneutice în termenii căreia se organizează hermeneutica filosofică mai întîi, dar și orice alt tip de hermeneutică ce nu-și permite să ignore rezultatele și dezvoltarea celei dintîi. Termenii acestei ecuații – *adevărul* științelor spiritului (*Geisteswissenschaften*, echivalentul german utilizat de traducătorul *Logicii* lui John Stuart Mill pentru expresia *moral sciences*³³, științe în care logicianul englez dorea să verifice aplicativitatea logicii inductive) sau *metoda* (derivată din științele naturii) – reprezintă polii unei dezbateri centrale în sfera hermeneuticii, pe

³¹ Cf. Petru Bejan, *op. cit.*, p. 7.

³² Este vorba despre opera lui Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, apărută în 1960. Versiunea românească conține numeroase completări făcute de autor în ani diferiți.

³³ Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 15 ș.u.

care o regăsim și în altă formulă terminologică, de asemenea de mare prestigiu. Este vorba despre *comprehensiune* și *explicare*, cea dintâi specifică științelor spiritului, iar cea din urmă științelor naturii. În această nouă delimitare, *adevărul* apare circumscris *comprehensiunii*, pe când *metoda* este plasată în sfera *explicației*. Și așa cum corelația *adevăr și metodă* este relaționată cu numele lui Gadamer, perechea de termeni corelativi *comprehensiune* și *explicație* este ușor de asociat cu numele hermeneutului francez Paul Ricoeur, cunoscut pentru atitudinea sa de acceptare a ambilor termeni ca desemnând cei doi versanți ai oricărui demers hermeneutic.

După cum se știe, *comprehensiunea* și *explicarea* reprezintă termenii-cheie ai oricărei dezbateri hermeneutice de la Wilhelm Dilthey încolo. Filosoful german este unanim recunoscut ca inițiator al acestei dezbateri, percepute mai ales ulterior ca o tentativă de a distinge între științe pe baza metodei definitorii prin care acestea se legitimează, *explicația* - în cazul științelor naturii, *comprehensiunea* - în cazul științelor spiritului. Se pare că nu Dilthey a formulat tranșant opoziția dintre științe pe baza acestei dichotomii metodologice, ci continuatorii săi, care au radicalizat diferența până la ruptura dintre științele cu pricina. În pofida acestei realități, s-a impus opinia potrivit căreia filosoful german ar fi autorul acestei *cezuri metodologice*, cezură păstrată ca atare în spațiul hermeneuticii până la Hans-Georg Gadamer, cel care va reînte-
meia științele pe solul a ceva ce precede rațiunile particulare ale celor două mari grupe de științe (*științele spiritului* și *științele naturii*).

În ceea ce privește evaluarea raporturilor dintre cei doi poli ai activității hermeneutice și/sau a rangului (importanței) unuia față de celălalt, istoria hermeneuticii³⁴ reține situațiile care urmează.

³⁴ Am preluat informațiile din Manfred Riedel, *Comprehensiune sau explicare? Despre teoria și istoria științelor hermeneutice*, traducere din limba germană și prefață de Andrei Marga, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, p. 36 ș.u.

1) *Comprehensiunea și explicarea* (sau *explicația*) se află în raporturi *implicative*, o latură o presupune pe cealaltă, ele se susțin și se potențează reciproc. *Comprehensiunea* precede, „înfășoară” și încheie *explicația* (Paul Ricœur). Dacă vorbim în termeni de *adevăr* și *metodă*, este de subliniat că *adevărul științelor spiritului* este un adevăr diferit față de cel al științelor naturii, ca și față de cel al științelor matematice. Un anumit tip de *adevăr* își selectează (identifică, descoperă, forjează) întru susținerea lui o anumită *metodă* (Hans-Georg Gadamer). *Adevărul* nu trebuie înțeles ca adevăr al logicii, după cum nici *metoda* nu trebuie înțeleasă în spirit cartesian.

2) *Comprehensiunea și explicația* sînt gîndite în relații *disjunctive*. Cu alte cuvinte, se pune problema acceptării unui termen și excluderea celui alt, considerat superfluu sau, dimpotrivă, apt să rezolve singur problema hermeneutică. *Comprehensiune* sau *explicație*, *adevăr* sau *metodă* reprezintă, se spune adesea, dilema lui Dilthey și a tuturor acelor interesați de identificarea unei metode specifice științelor spiritului, una la fel de prestigioasă precum metodele științelor naturii. La *adevărul științelor spiritului* ajungem prin *comprehensiune*, aceasta este posibila metodă universală pentru acest tip de științe, tot așa cum *explicarea* reprezintă metoda științelor naturii. A devenit celebră afirmația lui Wilhelm Dilthey, potrivit căreia „*natura o explicăm, viața sufletească o înțelegem*”. Conform acestei aserțiuni, *comprehensiunea* și *explicația* se repartizează diferit pe grupe de științe. Științele naturii se bazează pe *explicare*, pe cînd cele ale spiritului se bazează pe *comprehensiune*.

3) *Comprehensiunea și explicarea* au fost gîndite și ca fiind în relații de *opozitie exclusivă*: *adevăr* contra *metodă*, dar și *comprehensiune* contra *explicație*. Pentru Martin Heidegger și unii dintre descendenții săi, există numai *comprehensiune* în interpretare, *explicația* fiind ceva de rang secundar. În condițiile în care *comprehensiunea* este, la filosoful german, „un existențial”, apare ca de la sine înțeles faptul că metodologia științelor spiritului, ca orice alt

tip de metode, să fie ceva derivat din comprehensiunea definită în termeni ontologici. În schimb, pentru reprezentanții neopozitivismului și empirismului logic (Ludwig Wittgenstein, M. Schlick, Bertrand Russell ș.a.), „din punctul de vedere al unei științe reale «există» în fond numai *explicare*, căreia comprehensiunea – posibilitatea «empatiei» subiective – îi poate aduce, în orice caz, doar servicii euristice în stabilirea datelor, fără ca ea însăși să intervină în complexul explicativ causal-nomologic.”³⁵

Paul Ricœur, autor al unei hermeneutici îndatorate fenomenologiei husserliene, ontologiei lui Heidegger și „metodei” lui Gadamer, crede că analiza structurală și hermeneutica nu trebuie gândite într-o relație de excludere, ci într-una de complementaritate. Subordonând teoria epistemologică teoriei ontologice a *comprehensiunii* (*Verstehen*), Paul Ricœur reia, pe linia meditației lui Heidegger, discuția privind *comprehensiunea* și raportul acesteia cu *explicația*, în cadrul mai larg al *interpretării*, obiectul propriu-zis al hermeneuticii.

Rezumând, pe cât este cu putință, viziunea sa, așa cum apare aceasta într-un studiu ulterior datei la care au apărut *Conflictul interpretărilor* și *Metafora vie*, interpretarea constă în *comprehensiune* (*Verstehen*) și *explicație* (*Erklären*), acestea aflându-se într-un raport dialectic³⁶. *Comprehensiunea* are preeminență față de *explicație*, întrucât ea are – ca și pentru Heidegger – o semnificație ontologică. Pe urmele filosofului german, el înțelege *comprehensiunea* ca desemnând acel fel de cunoaștere „primitivă”, „non-obiectivatoare”, conferită de solidaritatea omului cu lumea din care face parte, omul existând ca „ființă-în-lume”. Altfel spus, cel care cunoaște o face mai întâi ca *lume în care* și *cu care* se cunoaște. Și aceasta, pentru că – spune Ricœur, comentându-l pe Heidegger: „Mai întâi noi sîntem în lume, îi aparținem în felul unei apartenențe participative irecuzabile și tocmai de aceea, într-o mișcare

³⁵ Ibidem, p. 41.

³⁶ Cf. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, p. 29 ș. u., p. 169 ș. u.

secundă, ne putem opune obiectelor pe care pretindem a le constitui și stăpîni intelectual³⁷. Comprehensiunea este anterioară cunoașterii care opune subiectului obiectul de cunoscut, fiind – cum spuneam – în esența sa, ontologică. Dar „comprehensiunea ontologică” (sînt termenii lui Ricœur) nu poate fi și nu trebuie redusă la *intropatie*, odată admisă *de-psihologizarea* subiectului, specifică „epistemologiei” heideggeriene.

În acești parametri heideggerieni de înțelegere a comprehensiunii, *interpretarea* – ca *interpretare a textelor* – nu ar fi nimic altceva, spune hermeneutul francez, decît „*desfășurarea, explicarea acestei comprehensiuni ontologice*”.³⁸ *Comprehensiunea*, chiar ca înțelegere de sine, presupune un ocol prin *înțelegerea lumii, a semnelor și simbolurilor* din care este constituită lumea căreia îi aparține „în mod irecuzabil” subiectul care înțelege. Înțelegînd în termeni heideggerieni *înțelegerea de sine*, Paul Ricœur subminează (ca și filosoful german) „adevărul” așa-zisei *înțelegeri intuitive*, de care se abuzează atît în conceperea înțelegerii, cît și în *înțelegerea înțelegerii de sine* (văzută și ca posibilitate de înțelegere a *celuilalt*). Prin înțelegerea heideggerian înțeleasă, survine atestarea ontologică a unei lumi în care subiectul „locuiește”. În acest context, înțelegerea este „existențial” (fenomen ținînd de ontologie), iar interpretarea ei, explicarea (fenomen ținînd de gnoseologie), ceva de ordin derivat, secundar, care nu face decît să *desfășoare* (să ateste, să concretizeze, să exprime în vederea comunicării etc.) înțelegerea. În acest mod *comprehensiunea* se conjugă cu *explicația*, iar afirmația este valabilă pentru toate tipurile de hermeneutică. În cazul special al hermeneuticii textului, *comprehensiunea* are drept obiect *travaliul textului*, iar *explicația* reprezintă „operația secundă grefată pe această comprehensiune și care constă în explicarea codurilor subiacente acestui travaliu de structurare pe care cititorul îl înso-

³⁷ Ibidem, p. 25.

³⁸ Ibidem.

tește".³⁹ Reamintim că *textul* (*textul literar prin excelență*), în viziunea lui Ricœur, nu este o entitate înțeleasă static, și nici un segment din limbă. Analiza *textului* nu poate fi redusă la analiza limbii, pentru că *textul* – ca discurs – reprezintă ceva mai mult decât un simplu decupaj din limbă. *Textul* este definit de hermeneutul francez mai degrabă în termenii unui *proces*, ca *dinamism* cu dublă direcție de manifestare și efect(uare): pe *plan intern*, ca *fenomen immanent structurării operei*, și pe *plan extern*, ca „*lume proiectată*” etc. „*Dinamica internă*” și „*proiecția externă*” constituie „*travaliul textului*”, iar sarcina hermeneuticii astfel „*eliberate de primatul subiectivității*” (specific hermeneuticii romantice) este „*reconstrucția acestui dublu travaliu al textului*”⁴⁰.

I.4. Ce este hermeneutica?

Hermeneutica este, dacă e să pornim de la accepția cea mai uzuală a cuvîntului – și de la aceasta trebuie să pornim, căci numai pe baza acestor accepții se poate construi și înțelesul nou pe care îl dezvoltă noțiunea din domeniul epistemologic aferent – o *știință a interpretării* ori mai degrabă o *artă* (în sensul de *ars* al celor vechi), o *practică a interpretării*. Cei care o reduc la o simplă activitate de interpretare nici nu prea văd rostul asimilării ei în *știință a interpretării*, aducînd argumentul că în toate științele culturii se face interpretare, ba și în științe care nu fac parte din arealul științelor umaniste, precum psihanaliza și psihiatria, genetica și microbiologia etc. Dacă e să ne oprim asupra acestei evidențe, nu avem decât a repeta, o dată cu Petru Ioan, parafraza la spusele

³⁹ *Ibidem*, p. 29-30.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 28-29. Detalii despre contribuțiile lui Paul Ricœur la dezvoltarea hermeneuticii textului (și a hermeneuticii literare) se pot vedea în capitolul consacrat hermeneutului francez, ca și în cel intitulat *Hermeneutica și științele literaturii*.

Eclesiastului: „*Interpretarea interpretărilor, toate sînt interpretări*”⁴¹. Afirmatia vizează un truism, care, ca toate truismele, conține un adevăr incontestabil. În cazul de față, acest adevăr se referă la faptul că *întreaga cunoaștere omenească este interpretare*, fără ca prin aceasta să înțelegem că cele două se confundă ori sînt dificil de disociat. Filosoful și esteticianul italian Luigi Pareyson, îndatorat orizonturilor filosofiei heideggeriene, insistă asupra a ceea ce apropie, dar și asupra a ceea ce desparte cunoașterea de interpretare, lansînd și o interesantă definiție a interpretării: „*Interpretarea este acea formă de cunoaștere în care, pe de o parte, receptivitatea și activitatea sînt de nedespărțit și, pe de altă, cunoscutul este o formă, iar cunosătorul o persoană. Fără îndoială, interpretarea este cunoaștere, ba chiar cunoașterea nu există pentru om decît ca interpretare.*”⁴² De asemenea, dacă avem în vedere că, ori de cîte ori se produce, cunoașterea se obiectivează în semne, că survine, deci, un proces neîntrerupt de semioză oriunde există cunoaștere, e de înțeles legătura dintre semioză și interpretare, la care se referă Umberto Eco, de exemplu, atunci cînd susține ideea că acolo unde există semioză, există și interpretare.⁴³

Unii hermeneuți pledează pentru utilizarea restrictiv-riguroasă a termenului *interpretare*. Folosirea lui pentru aproape orice tip de activitate, proces intelectual etc. cauzează multiple neclarități terminologice și confuzii în ceea ce privește hermeneutica însăși ca știință a interpretării. În urma prezentării unui „*decalog*” hermeneutic – care vizează vocabularul esențial și riguros-specific al hermeneuticii –, Petru Bejan conchide: „*Presupoziția de căpătîi este aceea că nu orice este interpretare, deci nu orice intră sub incidența hermeneuticii.*”⁴⁴ Interpretarea care contează pentru hermeneutică și intră în vederile și sarcinile ei este așa-numita *interpretare „disciplinată”*, prin care cercetătorul înțelege „un demers profesional

⁴¹ Cf. Petru Ioan, *Resemnificări*, vol. I, *Logica, la confluență cu hermeneutica*, Editura „Ștefan Lupașcu” Iași, 2004, p. 131.

⁴² *Ibidem*, p. 240.

⁴³ Cf. Umberto Eco, *Limitele interpretării*, p. 13.

⁴⁴ Cf. Petru Bejan, *op. cit.*, p. 14.

bine structurat și eficient sub aspectele edificării personale și valorizării culturale”⁴⁵. Așadar, intră sub incidența hermeneuticii (în sensul riguros al termenului) numai interpretările autorizate atât de competențele specifice și larg-culturale ale hermeneutului, cât și de *comunitatea de interpretare* de la care se revendică acesta. *Comunitatea de interpretare* căreia îi sînt adresate rezultatele sale are puterea și autoritatea să le evalueze și să le omologheze, integrîndu-le (sau nu) în tradițiile sale.

Pentru foarte mulți, hermeneutica reprezintă un soi de metodă, eventual, un set de metode, o metodologie care prescrie cum se (poate) face interpretarea unui text. Acesta și este sensul tradițional al hermeneuticii, din păcate, cel mai cunoscut și mai răspîndit chiar și astăzi, după aproape două secole de hermeneutică modernă. Nu trebuie neglijate presupuzițiile hermeneuticii tradiționale (cea de dinainte de Schleiermacher) – despre care am vorbit în capitolele consacrate devenirii istorice a hermeneuticii înainte de epoca ei modernă – care rămîn foarte importante pentru înțelegerea istoriei ei. Aceste presupuziții, pe care le prezentăm succint și fragmentar, vizează: *obiectul activității hermeneutice, creditul acordat textului și autorului aceluși text, scopul activității hermeneutice, exigențele interpretării și criteriile de validare a acesteia*.

După cum se știe, nu intrau în sfera de interes a hermeneuticii tradiționale toate textele, ci numai cele care erau ținute la mare faoare în comunitățile culturale specifice: textele sacre, textele de legi ale comunității, textele clasicilor. Prin textele sale sacre sau culturale comunitatea se recunoștea, prin ele își susținea legitimitatea sau își cristaliza identitatea și este de presupus că la fel de mult cât se identifica și recunoștea prin mituri, simboluri ori alte elemente din universul cultural tradițional. Prin lectura și relectura acestor texte s-au creat mai întîi *comunitățile de lectură și de interpretare*, care au impus canoanele de lectură și interpretare în directă legătură cu credințele religioase, valorile morale, sensibilitățile estetice. Așadar, *canonizarea lecturii* (și a *interpretării*) era

⁴⁵ *Ibidem*, p. 15.

în acord cu societatea tradițională și instituțiile ei, care garantau (și într-o oarecare măsură) și întrupau respectul față de valorile lumii respective. Nu se punea problema contestării canoanelor, ori, dacă se punea, atunci, cei care o făceau nu puteau fi decât din interiorul marilor instituții fondatoare. Reforma luterană rămîne un mare exemplu în acest sens. Luther era un om al Bisericii catolice, un credincios din elita Bisericii, dată fiind calitatea lui de călugăr. Fără a intra în detalii, se știe ce impact extraordinar a avut Reforma în istoria umanității, în istoria Bisericii și, evident, în istoria hermeneuticii. În acest din urmă domeniu, Reforma a însemnat *sfârșirea comunității tradiționale de lectură* (și de interpretare) și re-construirea ei pe baza altor principii. Între acestea foarte important a fost principiul individualizării comunicării cu Dumnezeu prin intermediul lecturii textului sacru, text tradus în idiomurile locale și răspîndit, o dată cu apariția tiparului, la un număr mult mai mare de cititori. Toate aceste elemente de reformare a lecerii intră deja în orizontul hermeneuticii moderne.

Revenind la caracteristicile hermeneuticii tradiționale, este de la sine înțeles că, în sînul comunităților tradiționale de lectură, *creditul* acordat *textului* și *autorului* era integral și mai presus de orice discuție. Textul exemplifica în cel mai înalt grad autoritatea religioasă sau culturală, iar activitatea hermeneutică desfășurată pe acest teren își făcea un titlu de onoare din a se împărtăși din imensul prestigiu pe care îl avea textul. Ca și în cazul poeticilor clasice – toate poetici normative – nici nu era de conceput o altă cale de obținere a prestigiului în afară de cea care rezulta din *slujirea* tradiției și din *integrarea* în ea. Din acest motiv, lecturile și interpretările erau destul de interesate să respecte și să conserve canoanele gata instituite, mai ales dacă se dorea să fie omologate de comunitățile respective de interpretare.

Creditul acordat textului și autorului se întemeia pe credința în existența unui *adevăr al textului*, care să implice o ierarhizare intrinsecă a ideilor și sensurilor respectivului text. *Adevărul* textului sacru, ca și *adevărul* autorului clasic nu aveau nevoie să fie demonstrate într-o lume care se împărtășea din postulate de cvasi-

generală circulație în epocile clasice: credința în existența lui Dumnezeu, respectul valorilor etc.

Scopul activității hermeneutice, în general vorbind, în epocile clasice, consta în *cunoașterea, promovarea și conservarea operelor și principiilor* care constituiau *tradiția*, valoroasă prin ea însăși. Componenta pedagogică era implicită în hermeneutica tradițională, după cum este de presupus a fi prezentă în aproape toate celelalte tipuri de hermeneutică, căci toate desfășoară o activitate ale cărei rezultate reprezintă până la urmă niște valori consensuale, obținute pe calea ratificării (validării) de către comunitatea interpreților. În legătură cu latura didactică a hermeneuticii tradiționale, trebuie spus că interpretarea avea de obicei drept scop *performarea sensurilor textului*, dar și optimizarea acestui proces prin adîncirea, nuanțarea, multiplicarea exigențelor hermeneutice, de neatins în afara unor competențe culturale și lingvistice de excepție. În epocile premoderne, cînd munca de interpretare avea o inevitabilă turnură pedagogică (și un oarecare caracter normativ) nu se putea distinge între *filologia critică* – știință bazată pe un set de principii și metode cu caracter prescriptiv – și hermeneutică. După cum se știe, în stadiile ei moderne, hermeneutica renunță la caracterul prescriptiv și la tot ceea ce ar face din ea o disciplină pozitivă: metode general-valabile, ethosul obiectivității, păstrarea în limitele materialității literei etc. Dar ca și filologia critică, hermeneutica implică *rigoare și erudiție*. Erudiția rămîne însă o exigență de fond pentru orice tip de hermeneutică. Nicăieri în altă parte, precum în hermeneutică, nu s-ar putea invoca mai cu dreptate parafraza cunoscută a caracterizării erudiției lui Pico della Mirandola, despre care se spunea că *știa totul și încă ceva pe deasupra*. Un hermeneut *trebuie să știe totul și încă ceva pe deasupra*. Acest paradoxal surplus care i se pretinde hermeneutului vizează capacitatea de a se folosi *eficient, creator, inspirat* etc. de toată (*in*)formația sa în munca de interpretare. Din această pricină, unii au văzut în hermeneutică o „știință totală”, pe care nu poate să o îmbrățișeze decît unul în stare să știe cărțile, să cunoască viața și lumea și mai ales să cunoască omul.

Exigențele interpretării în hermeneutica tradițională sînt, mai întîi, exigențele de fond, care vizează integrarea și calitatea integrării interpretului în tradiția religioasă, culturală etc., reprezentată de textele pe care vrea să le interpreteze. Credința religioasă, de exemplu, în cadrul hermeneuticii creștine, reprezintă o cerință de fond a hermeneuticii biblice, una eliminatorie, pe care o formulează tranșant încă Fericitul Augustin, dar care rămîne o cerință valabilă și astăzi. De altfel, în contextul în care postulatul credinței este invocat tot mai ferm și în contextul hermeneuticii simbolurilor sau în hermeneutica miturilor – ca o garanție a unei *situați hermeneutice* adecvate – este de la sine înțeleasă obligativitatea asentimentului prealabil la universul de valori în hermeneutica religioasă. Celelalte exigențe, de valabilitate universală am putea zice, se referă la competențele culturale, lingvistice, larg-umaniste, precum și la calități speciale (ținînd de spiritul de finețe): intuiție, simț critic, perseverență, spirit dialogic, talent psihologic și lingvistic, creativitate și ingeniozitate, tact, răbdare etc.

În ceea ce privește *criteriile de validare a interpretării* în spațiul hermeneuticii tradiționale, acestea decurg din „canoanele” generale ale interpretării, ca și din scopul și exigențele interpretării. Validarea sau invalidarea interpretărilor depind de gradul de *slujire* și de *reprezentare* a valorilor asociate cu textele respective. În măsura în care interpretările promovează valorile instituite de canoanele și tradițiile care sudează comunitatea de lectură și interpretare, ele se înscriu în *tradiție*, participînd la *propria lor (auto)-promovare*. În contextul hermeneuticii tradiționale, afirmația lui Gadamer, conform căreia *dificilă nu este ruptura de tradiție, dificil este să te înserezi în tradiție*, își confirmă întreaga sa însemnătate.

Metodologie sau *știință practică* extrem de selectivă, avînd în vedere exigențele pe care le implică (erudiție, rigoare, asceza lecturilor multiple, discernămint), acesta este sensul în care este în general cunoscută hermeneutica tradițională pînă astăzi. Tot pînă astăzi durează și înțelegerea reductivă a întregii hermeneutici drept hermeneutică tradițională, ignorîndu-se marile mutații survenite în domeniu o dată cu epoca modernă.

Tradițională sau nu, hermeneutica a fost asociată nu întîmplător cu filosofia, în special cu *filosofia practică*. Credem că faptul se datorează în special marelui prestigiu al *hermeneuticii patristice*, care implica o importantă componentă de *filosofie practică*, de care se va lăsa înrîurit chiar un filosof de talia lui Gadamer. Hermeneutica tradițională (cea creștină în special) și, prin extensie, și alte tipuri de hermeneutică modernă au putut fi apropiate de filosofie datorită potențialului lor speculativ, dar și grație cantității și calității experienței implicate. Este vorba de o experiență de înțelegere supraordonată de *un crez* sau de *o etică*, în sens larg, dobîndită printr-un exercițiu perpetuu. Pe de altă parte, se știe că valoarea și consistența activității hermeneutice sînt date nu numai de calitatea și vigoarea speculațiilor filosofice (dar și de acestea), care in-formează și modelează demersul hermeneutic, ci și de *înțelegerea care transformă*. Asta înseamnă că există mai multe tipuri de înțelegere, de la cele mai simple, pînă la cele mai complexe. La cele din urmă nu se poate ajunge decît prin *schimbarea vieții*, după spusele poetului: „*Du mußt dein Leben ändern*” (Rainer Maria Rilke, *Archaischer Torso Apollos*). La anumite înțelegeri nimeni nu ajunge decît prin ceea ce asceții creștini numesc *schimbarea vieții*. *Schimbarea vieții*, în context ascetic, înseamnă *moartea pentru lume și pentru sine* a nevoitorului. Doar așa poate să ajungă acesta la un nivel de existență superioară, de la care să poată dobîndi un nivel de înțelegere supraumană. Nu ne referim aici neapărat la extrema cunoașterii superioare, reprezentată de experiența mistică, un tip de cunoaștere supracognitiv, despre care nu se poate vorbi decît printr-un limbaj simbolic și aluziv. Ceea ce vrem să subliniem este că, în perimetrul vieții ascetice, se verifică ori se confirmă calitatea de „*existențial*” a înțelegerii. Înțelegerea schimbă viața, fără îndoială, dar o schimbă cu atît mai mult cu cît ea însăși este fructul (nu întotdeauna dorit) al schimbării (din temelii) a vieții. Nu numai moartea pentru lume și pentru sine, ci și o mare nenorocire sau o catastrofă pot să prilejuiască omului experimentarea

înțelegerii care transformă. Literatura conține nenumărate asemenea situații: de la Oedip al lui Sofocle, la Gregor Samsa al lui Kafka.

Dar hermeneutica este o potrivită cale de deprindere a filosofiei practice (în înțelesul său tradițional, asta înseamnă 'înțelepciune') și pentru că presupune *experiență hermeneutică*. Aceasta din urmă este de neconceput în afara a ceea ce Gadamer numește „*zădărnicierea expectanțelor*”, o variată experiență a așteptărilor înșelate⁴⁶. Se poate conveni că nu oricine poate face față acestor repetate exerciții de înfrângere și de umilire în fața sensurilor care nu se lasă ușor biruite. Și nu de puține ori, în asemenea situații, singurul mod de a parveni la înțelesurile ce nu se lasă lesne cucerite este unul care presupune o depășire. În dobândirea unei noi înțelegeri sînt implicate nu doar sfera intelectuală și moral-afectivă, ci întreaga viață a omului, *id est* sistemul lui de valori, atitudinile și comportamentul său față de valorile recunoscute, gusturile și normele lui de existență.

De *înțelegerea care transformă* este legat, credem, și caracterul de *filosofie practică* pe care îl îmbracă, de la un punct încolo, hermeneutica lui Gadamer, în care *înțelegerea (id est comprehensiunea)* este *edificare* și, concomitent, *autoedificare*. Hermeneutica sa are mai puțin de a face cu învățarea unei tehnici de descifrare sau cu vreo metodă de optimizare a comprehensiunii. La Gadamer, ca și la Heidegger, se reînnoiește *înțelegerea înțelegerii*: „*Comprehensiunea este însă mult mai mult decît aplicarea plină de iscusință a unei capacități. Ea este totdeauna și un câștig în ceea ce privește înțelegerea de sine mai întinsă și mai adîncă. Aceasta înseamnă însă că hermeneutica este filosofie și, ca filosofie, este filosofie practică.*”⁴⁷

Opera de hermeneut a lui Gadamer conține aproape toate datele importante ale evoluției concepțiilor hermeneutice: de la hermeneutica tradițională (teologică, juridică și filosofică) la herme-

⁴⁶ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 269 ș.u.

⁴⁷ Idem, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 107-108, apud Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 256.

neutica romantică și de la aceasta la hermeneutica simbolurilor (Paul Ricœur), hermeneutica – metodologie generală (Emilio Betti) sau hermeneutica deconstrucției (Jacques Derrida), ca să le pomenim doar pe cele mai cunoscute. Co-prezența atîtor tipuri de hermeneutică nu este nici pe departe cea mai importantă, deși temerară, contribuție a filosofului german. Aici, nu ne permitem decît să enumerăm cîteva aspecte ale operei lui Gadamer, care sînt de interes și pentru hermeneutica literară. Unele dintre aceste aspecte, prezentate în diverse alte capitole sau chiar în capitolul de față, vizează conceptele-cheie ale hermeneuticii (*comprehensiune, experiență hermeneutică, problema prejudecăților* în demersul hermeneutic etc.); valorizări ale concepțiilor hermeneutice aparținînd lui Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Paul Ricœur ș.a.; rațiunile fondatoare ale științelor spiritului și ale celorlalte științe; *problema metodei* relaționată cu *înțelegerea adevărului* etc. Contribuțiile sale acoperă atîtea alte paliere ale filosofiei artei, ale filosofiei limbajului sau ale filosofiei propriu-zise, că descurajează orice tentativă de rezumare. Dacă este să rezumăm, atunci cel mai bine ar fi să o facem apelînd la autoprezentările cu care și-a însoțit edițiile succesive ale operei sale. O astfel de autoprezentare conține și *Introducere*⁴⁸ la ediția românească, în care Gadamer previne asupra lecturii greșite a rezultatelor cercetărilor sale. Chiar cînd se ocupă de problema înțelegerii și interpretării textelor, hermeneutica sa nu este interesată de elaborarea unei tehnologii a înțelegerii, tot așa cum, atunci cînd se interesează de dezbaterea problemei metodei în științele spiritului, nu este mobilizat de dorința de a identifica un *organon* al acestora în hermeneutică. Pentru el, chiar înțelegerea și interpretarea textelor implică probleme ce depășesc științele textului, dat fiind că aceste activități „țin în mod evident de experiența mundană a omului în întregul ei.”⁴⁹ *Experiența adevărului* în sfera filosofiei, a artei și a științei este la fel de importantă pentru hermeneut (dacă nu mai importantă sub

⁴⁸ Gadamer, *op. cit.* p. 12-14.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 12.

anumite aspecte) ca experiența adevărului din științe. Rolul tradiției în constituirea orizontului hermeneutic, *înțelegerea înțelegerii* (a *comprehensiunii*) ca *survenire* ori ca „fuziune a orizonturilor”, admiterea faptului că „fenomenul hermeneutic nu este la origini o problemă de metodă” sînt alte repere ale concepției sale hermeneutice. De fapt, Gadamer, prin toate mutațiile propuse și impuse în gîndirea hermeneutică a secolului al XX-lea, realizează o schimbare radicală în chiar domeniul (obiectul) de studiu al hermeneuticii. Domeniul hermeneuticii este, pentru el, întreg *universul hermeneutic* ce ne conține, ne modelează, ne menține în dialog unii cu alții, implicînd tradițiile noastre, limba în care ele se autopromovează, istoria, ba chiar și mediul natural la care ne raportăm prin înțelegerile noastre. Acest univers nu este gîndit ca un sistem închis, ci, dimpotrivă, ca unul dinamic și în corelație directă cu expansiunea vieții.⁵⁰ Un rol capital în hermeneutica astfel tematizată îl deține *limba*, mediul suprem al conceptualității noastre, dar și mediul *comprehensiunii*, orice *comprehensiune* survenind ca atare în ceea ce s-ar putea numi *lingvisticitatea* (calitatea de *Sprachlichkeit* a) experienței hermeneutice: „Preocupată de o înțelegere a universului înțelegerii mai bună decît cea care apare drept posibilă potrivit conceptului de cunoaștere al științei moderne, ea trebuie să caute de asemenea o relație nouă cu conceptele pe care le folosește ea însăși.”⁵¹

Ocupîndu-se cu *înțelegerea înțelegerii*, hermeneutica este, evident, o *teorie* mai mult decît o metodologie sau o știință practică, o teorie care precede practica, o însoțește și o configurează finalmente. O *teorie*, dar una de tip special, căci este, nu de puține ori, vorba chiar despre o *teorie a teoriilor*, așa cum epistemologia este o *știință a științelor*. Desigur că unii sînt îndreptățiți să vorbească în această situație despre *metahermeneutică*, filosofia hermeneutică (sau hermeneutica filosofică) fiind de multe ori calificată în acești termeni.

⁵⁰ Ibidem, p. 14.

⁵¹ Ibidem.

În concluzie, despre orice fel de hermeneutică ar fi vorba și oricare ar fi înțelegerea vizată de aceasta, un lucru este cert: hermeneutica este o disciplină antipozitivistă, care nu ignoră rezultatele științelor pozitivistice cu care împarte, deseori, același obiect de studiu (*textul literar, mitul, simbolul, limba etc.*), dar nici nu se va subordona vreodată acestora.

Înainte de a se constitui ca știință autonomă ori ca filosofie propriu-zisă, hermeneutica se regăsește în și ca *filologie a textelor clasice* și în sau ca *exegeză a textelor sacre* (este vorba despre cea *hermeneutică creștină* cunoscută sub numele de *patristică* și *neopatristică*), dar și ca *hermeneutică juridică*.

Hermeneutica înțelegea ca *filologie clasică*, *exegeză sacră* ori ca *hermeneutică juridică* a fost mai ales o *metodă, un procedeu, o tehnică* a interpretării textelor, avînd anumite reguli, respectînd anumite principii, a căror valabilitate nu depășea însă sfera în care erau aplicate. Această contextualizare a hermeneuticii tradiționale l-a determinat pe unul ca Paul Ricœur, de exemplu, să denumească hermeneuticile dezvoltate ca metode practice de explicare și interpretare a textelor *hermeneutici regionale* sau *hermeneutici parțiale*.

Trecerea de la hermeneutica înțeleasă ca metodă ori ca tehnică de interpretare, la hermeneutica statuată ca știință autonomă a fost descrisă de același Paul Ricœur ca „un proces de deregionalizare a hermeneuticii.”⁵² Rezultatul acestui proces îl reprezintă apariția *hermeneuticii generale*, al cărui fondator este Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Acesta a fost, ca mai toți romanticii, un spirit creator original, unul care a îndrăznit să înnoiască teologia creștină, al cărei slujitor rebel era, propunînd o filosofie a religiei foarte îndrăzneată sub aspectul doctrinei mistice, dar anticreștină în fondul ei ultim. Din acest punct de vedere, Schleiermacher nu reprezintă un caz singular în patria sa germană. El se situează în continuitatea lui Meister Eckhart, Jakob Böhme, Martin Luther. Ultimul dintre aceștia, reformator religios, a fost el însuși un mare

⁵² Cf. Paul Ricœur, „De la hermeneuticile regionale la hermeneutica generală, în *Eseuri de hermeneutică*”, p. 68-80.

hermeneut, traducător al Bibliei, considerat chiar creatorul limbii germane literare. Important inovator în domeniul misticii sentimentului religios, Schleiermacher nu putea să nu inoveze și în spațiul hermeneuticii. Revoluționara sa concepție hermeneutică se regăsește în întreaga sa operă, dar mai ales în lucrarea postumă, publicată de către Friedrich Lücke, în 1838, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*.

• *Hermeneutica modernă* se încadrează, cronologic vorbind, în limitele secolului al XIX-lea și corespunde apariției și dezvoltării așa-numitei *hermeneutici generale*, de care se leagă mai ales numele lui Schleiermacher, cel mai de seamă reprezentant al hermeneuticii romantice. Este de remarcat că, pentru mulți dintre comentatorii fenomenului hermeneutic, hermeneutica modernă își află albia originară în hermeneutica Reformei. În romantism, când puternicul curent hermeneutic era susținut de ambianța extrem de favorabilă creată de marile nume ale filosofiei și ale istoriei germane (precum Hegel, Fichte, Schelling, Humboldt, Droysen, Herder ș.a.), hermeneutica se *autonomizează* ca știință generală a interpretării, distanțându-se, concomitent, și de exegeza sacră, respectiv de hermeneutica biblică, cu care pînă atunci se interferase, cînd nu se suprapusese de-a dreptul. Ajungînd o „disciplină filosofică” (în termenii lui Schleiermacher), hermeneutica își transformă statutul: dintr-o știință *practică* devine o disciplină *teoretică*. O dată cu această transformare epistemologică, hermeneutica modernă implică o mai mare distanțare de hermeneutica creștină. Chiar dacă Schleiermacher continuă să își illustreze puncte ale doctrinei sale hermeneutice cu versete din Noul Testament, miza eforturilor sale o formează o *teorie unitară a interpretării textelor* de orice factură și de orice proveniență.

Sub influența filosofiei și a fenomenologiei, *hermeneutica generală* va cunoaște o evoluție fără precedent în secolul al XX-lea, în principal datorită contribuției a doi prestigioși filosofi ai secolului: Martin Heidegger și Hans-Georg Gadamer, creatorii *hermeneuticii filosofice*, care a mai fost numită și *hermeneutică fundamentală*, echivalînd, aceasta din urmă, în cazul lui Heidegger, cu o on-

tologie fundamentală. În această ultimă ipostază, hermeneutica însăși devine filosofie.

După constituirea hermeneuticii moderne, se poate vorbi despre o nouă segregare a hermeneuticii: o ramură a *hermeneuticii creștine*, care are momentele ei și reprezentanții ei de marcă (precum Rudolf Bultmann, de exemplu, care trebuie pomenit în legătură cu curentul *demitologizant* al hermeneuticii biblice), și o alta, care este reprezentată de așa-zisa *hermeneutică filosofică*, ce se împarte, la rîndul ei, în două mari subramuri: *hermeneutica metafizică* (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur, ca să-i pomenim doar pe cei mai mari) și *hermeneutica antimetafizică, post-modernă*, care se dezvoltă începînd cu cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, concretizată în deconstructivism (Jacques Derrida), studii culturale sau de gen etc.

O altă periodizare, realizată de profesorul clujean Aurel Codoban⁵³, are drept criteriu principal de departajare un punct de vedere epistemologic, respectiv, fundamentarea filosofică a hermeneuticii în funcție de modalitatea esențială de a postula *adevărul*, *adevărul* fiind un concept cardinal pentru hermeneutică⁵⁴, la fel de important precum cel de *ființă* pentru ontologie (metafizică). Din perspectiva cercetărilor clujean, se pot deosebi trei mari etape de dezvoltare a hermeneuticii, în funcție de modul de tematizare a adevărului căutat. O primă etapă o reprezintă așa-numita *etapă gramatical-retorică*, cu rădăcinile în opera lui Aristotel și care se întinde pînă în Renaștere. Specifică acestei etape este teoria *adevărului-corespondență*, teorie susținută de concepția implicînd *izomorfismul dintre limbă și realitate*, mai precis ideea că între lucruri și cuvinte există o suprapunere perfectă, fără rest. Cea de-a doua etapă, așa-numita *etapă psihologico-istorică* a hermeneuticii, își are rădăcinile în perioada Reformei, iar momentul de plenitudine în

⁵³ Cf. Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semio-logie și hermeneutică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 83 ș.u.

⁵⁴ Nu întîmplător un mare reprezentant al hermeneuticii filosofice din secolul al XX-lea, precum Gadamer, își intitulează opera vieții sale *Wahrheit und Methode* (*Adevăr și metodă*).

romantism. Hermeneutica modernă dezvoltată în romantism poartă amprenta psihologismului (prin Schleiermacher) în vogă în epocă și marca istorismului (prin Wilhelm Dilthey). În această etapă, este favorizată teoria *adevărului-coerență*. Ideea centrală a acestei teorii vizează *subiectul*, cu rol activ predominant în procesul de cunoaștere. Subiectul uman „construiește” cunoașterea, iar unitatea (subînțeleasă a) subiectului asigură coerența sensului și adevărului. Coerenței de principiu a subiectului cunoașterii îi corespunde coerența de fond a rezultatelor cunoașterii. În fine, o ultimă etapă este etapa *hermeneuticii filosofice*, contemporană nouă, reprezentată de nume mari, precum Heidegger, Gadamer, Ricoeur ș.a. Caracteristică pentru această etapă a hermeneuticii este teoria *adevărului-semnificație*. Conform acestei teorii, limba deține preeminența în procesul de interpretare, ea fiind mediul originar al comprehensiunii, care precedă orice interpretare. Originea acestei concepții hermeneutice se poate identifica încă din scrierile lui Vico, și cu deosebire în gândirea filosofică a lui Humboldt, filosofi ai limbajului de o mare însemnătate în dezvoltarea științelor hermeneutice.

Pe fondul evoluției de ansamblu a disciplinelor interpretative (precum *psihanaliza*, *semiologia*, *teoriile reflectării* etc.) și sub influența decisivă a hermeneuticii filosofice (dublată aceasta din urmă de fenomenologie), așa-numita *hermeneutică generală*, ca *teorie generală a interpretării* (Schleiermacher), dar și ca *organon* al „științelor spiritului” sau „istorie a științelor spiritului” (W. Dilthey), reprezintă doar începutul unui proces intens de specializare și ramificare a hermeneuticii. Cu timpul apar diverse hermeneutici speciale: *hermeneutica fundamentală* (după unii echivalentă cu *filosofia hermeneutică*), *hermeneutica simbolurilor*, *hermeneutica miturilor*, *hermeneutica formelor de manifestare a sacrului*, *hermeneutica experienței estetice*, *hermeneutica literară* sau *hermeneutica operei literare*, *hermeneutica postmodernă a deconstrucției* etc.

CAPITOLUL II

Statutul și sarcinile hermeneuticii literare

II.1. Lectură și interpretare

Problematika interpretării se corelează cu problematika lecturii atât în contextul hermeneuticii literare, cât și în cadrul oricărei alte hermeneutici care are ca obiect de interpretare textul scris. De altfel, pentru foarte mulți, lectura însăși este o interpretare, chiar una privilegiată, în calitatea ei de primă interpretare și de *punctum movens* al viitoarelor alte lecturi și interpretări. Importanță sub multe aspecte, lectura ca primă interpretare nu este întotdeauna și interpretarea decisivă, chiar dacă rămîne una privilegiată din punct de vedere estetic, cum este pentru Hans-Robert Jauss. În cartea *Experiență estetică și hermeneutică literară*¹, reprezentantul Școlii de la Konstanz accentuează dimensiunea estetică a primei lecturi, pe care o înțelege ca efectuîndu-se în spațiul *comprehensiunii* (definită ca *subtilitas intelligendi*), dimensiune esențială în receptarea operei de artă literară, cu consecințe dintre cele mai importante în buna exercitare a hermeneuticii literare. Ca și Hans-Georg Gadamer, cu care polemizează adesea, Jauss subordonează experiența estetică a primei înțelegeri față de celelalte tipuri de operații hermeneutice: *înțelegerea prin explicații* (*subtilitas explicandi*) – de fapt, o prima interpretare critică, și *înțelegerea prin aplicații*

¹ Hans-Robert Jauss, *Experiență estetică și hermeneutică literară*, în traducerea lui Andrei Corbea, București, Editura Univers, 1983.

(*subtilitas applicandi*), interpretarea desăvârșită prin raportarea înțelegerii proprii la alte tipuri de înțelegere (ori de interpretare) realizate de-a lungul timpului. Dacă, pentru Gadamer, hermeneutica înglobează experiența estetică, pentru tipul de adevăr furnizat (și pe care nici știința, nici viața nu-l poate furniza), Hans-Robert Jauss reface istoria experienței estetice europene pe baza a trei concepte directoare, *poiesis*, *aisthesis* și *katharsis*, pe care le va pune în legătură cu tipuri speciale de activități (de înțelegere și interpretare): *productivă*, *receptivă* și *comunicativă*.² Este de remarcat că ultimul tip de activitate se relaționează cu înțelegerea prin aplicații, fiind interpretarea care trece prin interpretările celorlalți tocmai pentru a se putea adresa (comunica) și altora. Conjunția experienței estetice (mai ales cea a primei lecturi) cu experiența hermeneutică conduce la remodelarea sarcinilor hermeneuticii literare. Acesteia din urmă „îi revine (...) misiunea de a defini din punct de vedere metodic două maniere de receptare: să clarifice pe de o parte procesul în plină desfășurare prin care efectul produs și sensul textului se concretizează pentru cititorul contemporan, iar pe de altă parte, să reconstituie procesul istoric prin care textul a fost perceput și interpretat în mod diferențiat de cititorii unor epoci diferite.”³ Refuzînd să creadă în validitatea teoretică și practică a teoriei gadameriene privind înțelegerea unei opere din trecut prin fuziunea sau contopirea orizonturilor⁴, Jauss preferă să păstreze (conserve) identitatea celor două orizonturi chiar în procesul înțelegerii prin aplicații: „Prin aplicație vom înțelege de aceea confruntarea efectului produs în prezent de o anumită operă cu etapele anterioare ale experienței sale, formînd astfel judecata estetică în consens cu ambele instanțe: efectul produs și receptarea.”⁵

² *Ibidem*, p. 29-30.

³ *Ibidem*, p. 31.

⁴ Pentru mai multe detalii privitoare la relevanța conceptului gadamerian *Horizontverschmelzung* în hermeneutica literară, a se vedea „Text și interpretare”, în: H.-G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 611.

⁵ H.-R. Jauss, op. cit., p. 31.

Pentru unii cercetători (precum Jauss), prima lectură - care este *lectura estetică* - are valoare fundamentală pentru interpretare, furnizînd adevărul primei înțelegeri, neinfluențat de delibereare. Pentru alții, prima lectură nu prea există (Nabokov: „Nu poți citi o carte, o poți doar reciti”) ori, dacă există, nu poate fi vorba de o „*lectură virginală*”, pentru că nu există de fapt lectură absolut neprevenită.⁶ Dincolo de aspectele aporetice ale primei lecturi (legate și de faptul că lectura oricărui text este și o lectură de sine, că orice lectură se desfășoară mai cu spor ori mai greu în funcție de orizontul celorlalte lecturi etc.), cert este că lectura este un proces complex, care a beneficiat de multiple definiții și teorii, multiplicată de *problematica (re)lecturii*, ce relansează dezbateră în domeniul de specialitate aferent.

Pentru a înțelege despre ce anume vorbim sau ce anume avem în vedere atunci cînd vorbim despre lectură ca interpretare, trebuie să facem un scurt ocol prin problematica lecturii. În deceniile din urmă, tot mai multe discipline științifice și-au luat ca obiect de cercetare lectura⁷, studiînd-o din perspectivele deschise de ramurile noi ale psihologiei ori din unghiul sociologiei, al științelor cognitive în general, ca să nu mai vorbim de științele literare precum: hermeneutica literară în special, dar și hermeneutica generală, teoriile receptării și alte ramuri subsumabile sau nu *pedagogiei literare*, știință integrativă și cumulativă, interesată de optimizarea lecturii și a interpretării.

În linii mari, problematica lecturii se dezvoltă în principal în jurul unor teme precum: civilizația lecturii sau cultura cărții, tipologia lecturii stabilită în funcție de vîrstele civilizației cărții ori în legătură cu vîrsta și motivația (interesele) lectorului și, în fine, tipologia *textelor* (literare și neliterare) citite. Fiecare dintre aceste teme a beneficiat de discuții largi în spațiul a zeci de cărți, pe care

⁶ Cf. Matei Călinescu, *op. cit.*, p. 53-55.

⁷ Pentru detalii, a se vedea măcar cartea lui Paul Cornea, *Introducere în teoria lecturii*, Iași, Polirom, 1998, dar și cartea lui Marcel Corniș-Pop, *Tentația hermeneutică și rescrierea critică. Interpretarea narativă în zodia poststructuralismului*, traducere de Corina Tiron, București, Editura Fundației Culturale Române, 2000.

cei interesați de un aspect sau altul le pot urmări cu maximum de profit, discuții la care nu ne vom raporta decît în treacăt și numai atunci cînd raportarea va fi absolut obligatorie.

Cea dintîi, civilizația lecturii, aflată în raport de inter determinare cu o anumită cultură a cărții, vizează abordarea din unghi sociologic și psiho-pedagogic a lecturii care se realizează pe suporturi de carte diferite chiar din punct de vedere material: de la mai vechile table sau papirusuri, la manuscrisele olografe ori copiate, trecînd prin cărțile tipărite (datorate revoluționarei invenții a lui Gutenberg, de la jumătatea secolului al XV-lea), pînă la cartea realizată pe suport electronic. Dacă mai vechile table sau papirusurile erau apanajul lecturii celor puțini instruiți și al celor și mai puțin chemați să le citească, circulația cărților sub forma copiilor de manuscrise sporește numărul de cititori și chiar independența cititorului, eliberat întrucîtva de rigorile cultului ori de constrîngerile inerente religiilor de mistere (veritabile practici de instituționalizare a tainei și, prin urmare, de sudare a confreriilor spirituale). În toată această perioadă de timp, cartea se bucură de un respect plin de evlavie, ca și alfabetul cu care este scrisă ori scopul în care este scrisă. Aproape tot ceea ce ține de o astfel de civilizație a cărții este sacru ori valorizat ca sacru. În aceste condiții, nu este de mirare că lectura este o experiență spirituală, nu numai simplu intelectuală, achizițiile cognitive fiind ceva de rang secundar față de *œdificatio*, principală miză a citirii cărții. Citirea cărții echivalează, de aceea, cu o experiență *inițiativă*, înțeleasă și ca aducerea inițiatului pe calea deschisă de cartea sacră⁸. Despre o astfel de valoare a cărții și despre tipul de civilizație pe care îl fundamentează mai știm astăzi studiind metaforele și simbolurile *cartea lumii* (universală metaforă *Liber mundi*) sau *cartea vieții*, ca să ne limităm la doar două exemple⁹.

⁸ Pentru mai multe detalii, a se vedea capitolul întîi al cărții de față, consacrat hermeneuticii creștine, în special pentru problematica teoriei sensurilor unui text.

⁹ Despre importanța și pregnanța sau vitalitatea acestor două metafore cititorul își poate face o idee urmărind circulația și universalitatea lor în dicționarele de simboluri sau în creația unui poet de talia lui Eminescu. Pentru acest din urmă

Înmulțirea copiilor manuscrise și intensificarea circulației lor a sporit numărul de cititori, dar trebuie avut în vedere că textele care se citeau în asemenea condiții erau încă texte esențiale ale culturii sacre și ale culturii laice (clasicii filosofiei ori ai literaturii, dreptului, istoriei). În acest context, cartea păstrează încă o valoare de rang înalt, însă nu neapărat suprem. Se distinge tot mai mult între cartea cu valoare absolută, cartea sacră (*Bibia, Coranul, Tora* etc.) și restul cărților, ba chiar începe să se pună în discuție prejudiciile pe care le-ar putea pricinui alte cărți decât cartea sacră. Este cunoscută anecdota cu califul din Alexandria, care considera că toate cărțile, cu excepția *Coranului*, ar trebui distruse, pentru că, dacă ele repetă *Coranul*, sunt inutile, iar dacă îl contrazic, sunt periculoase.

Apariția tiparului (cca 1440) a însemnat începutul democratizării accesului la carte, iar concomitent cu sporirea libertății accesului la carte se produce și o diversificare și specializare a ofertei, urmînd unei libertăți care, în scurtă vreme, s-a transformat în liber arbitru. Citirea cărții nu mai are ca obiectiv unul preponderent intelectual și spiritual, ci își asociază scopuri pînă atunci necunoscute: divertismentul, escapismul cu toate relele lui, manipularea prin intermediul unor fantasme hrănite de imaginația favorizată de o carte sau alta. Trăirea prin procură în universul fantastic al romanului cavaleresc (parodiat de Cervantes în *Don Quijote*) sau în universul romanului sentimental (a cărui culminație este *Madame Bovary* al lui Gustave Flaubert) creează o nouă civilizație a lecturii. Este vorba de lectura cu miză hedonistă, tot mai prezentă pe scena lumii, o dată cu democratizarea accesului la educație. *Romanul sentimental*, care a „creat-o” pe doamna Bovary ca lector total transpus în „lumea operei”, va fi serios concurat, încă din secolul al XIX-lea (cu rădăcini chiar mai îndepărtate în secolele anterioare), de romanul *erotic*, concurat la rîndu-i, în era cinematografului, de producțiile de gen. Dezvoltarea fără precedent

caz, se poate avea în vedere și contribuția noastră „De la cărți spre «cartea lumii»”, în Lucia Cifor, *Poezie și gnoză*, ed. cit., p. 95-108.

a literaturii de consum nu este lipsită de consecințe în evoluția (involuția?) de ansamblu a fenomenului literar. Există, desigur, și aspecte pozitive ale situației. Măcar de la Boris Tomașevski încoace știm ce rol important joacă această *literatură secundară* (numită și *subliteratură* sau *literatură de consum*) în pregătirea și apariția capodoperei.¹⁰ După Tomașevski, Pușkin a înnoit poezia rusă pe baza cîntecului țigănesc, după cum – după alții¹¹ – un romanier ca Dostoievski este de neconceput în afara influenței romanului *gotic* (avatarul îndepărtat al filmelor *horror*) și a romanului polițist.

Atît cartea-manuscris, cît și cartea tipărită prilejuiesc cititorului o întîlnire fizică cu obiectul care îi edifică, îi instruește sau îi desfată, iar această confruntare cu materialitatea suportului cărții poate fi ea însăși inductoare de trăiri benefice lecturii. O carte frumoasă la vedere, fie pentru luxul ediției, fie din pricina vechimii (poate fi și una, și alta), prilejuiește o experiență de-a dreptul senzuală a *prelecturii*, care va afecta, desigur, pozitiv, lectura propriuzisă (tot aici intră mirosul cărților ori plăcerile tactile pe care le prilejuiește o hîrtie de bună calitate). Se creează, în asemenea condiții, cadrul pentru o experiență complexă a lecturii, experiență pe care nu o mai pot în nici un fel perpetua mijloacele moderne de realizare a cărților pe suport electronic.

Cărțile pe suport electronic, accesibile prin noile biblioteci virtuale, ilustrează o altă vîrstă a culturii livrești, una din ce în ce mai prezentă în viața noastră. *Cartea* (ori mai degrabă *textul*) – produs al civilizației virtuale, pierde însușirile pe care le avea cartea tradițională tipărită, dezvoltînd altele. La pierderi poate fi trecută *materialitatea* sa inductoare de emoții de un anumit tip, prilejuind experiențe (chiar senzitive) care se repercutau de obicei favorabil asupra procesului lecturii. Felul de a o utiliza implica, în

¹⁰ Boris Tomașevski, *Teoria literaturii. Poetica*, traducere, prefață și comentarii de Leonida Teodorescu, București, Editura Univers, 1973.

¹¹ Cf. George Steiner, *De la romanul «gotic» la realismul tragic-fantastic al lui Dostoievski*, în „Secolul 20”, p. 75-92.

multe cazuri, și anumite moduri de a o iubi, prin atenția susținută pentru păstrarea ei în condiții deosebite, ca și prin contactul nemijlocit cu materialitatea ei, contact în care intra ceva din voluptatea iubitorului de valori (a se citi: iubitorul de comori). De altfel s-a scris o întreagă literatură pe această temă, cu sau fără tentă didactic-moralizatoare. La noi, Arghezi a scris poeme de elogiare a cărții, texte frumoase, dacă nu ar emana un aer didactist, iar în literatura lumii, este cunoscută extraordinara literatură consacrată cărților a lui Jorge Luis Borges, scriitorul pentru care chiar *paradisul este o imensă bibliotecă*. Așadar, o dată cu dispariția materialității (volumului) cărții, dispare un întreg univers al experienței umane, o experiență de cunoaștere multistratificată, infinit nuanțată de datele existenței individuale.

Experiența de lectură prilejuită de întâlnirea cu cartea pe ecranul monitorului este una de tip nou și de presupus că mai săracă decât ceea ce înseamnă experiența de lectură favorizată de cartea de hârtie. Trebuie să admitem că ceva din puterea formativă a cărții dispare sau se voalează în planul hedonismului lecturii. Dezangajarea etico-sapientțială provocată de acest hedonism al lecturii ar putea fi trecută de unii numai la pierderi. Se câștigă, în schimb, foarte mult sub aspectul accesului la informații. Raportul dintre ceea ce se pierde și ceea ce se câștigă (acces rapid și cvasigeneralizat la informații) este evaluat în mod diferit de oameni. Informația devine prevalentă, formația prin lectură în cadrul citirii unei cărți pe monitor nu se mai poate pune, afară de cazul în care cititorul mediilor electronice își ia lungi pauze de meditație, lăsînd să-i dispară textul de pe ecran, ceea ce nu este de imaginat că s-ar putea întîmpla prea des. Și aceasta, deoarece acest tip de civilizație electronică schimbă și reflexele, nu numai modul de a fagocita cultura. Tehnologia actuală accelerează ritmurile individuale de lucru și solicită, predispune la reacții rapide, nu neapărat și la cele mai bune reacții. Cartea nu mai este citită ca o carte pe monitor, ci exploatată ca o sursă de informații. Poate că este și neadecvat să mai folosim cuvîntul *lectură*, în sensul său tradițional, pentru citirea cărții pe calculator. Mai potrivit ar fi să vorbim despre *ex-*

plorare, un tip de lectură exploratorie, ceea ce înseamnă ferm orientată și în permanență ghidată de un interes și un scop precis. O lectură exploratorie are un grad mai mare de eficacitate sub aspect strict informativ, însă utilizează cartea ca pe o bază de date, iar nu ca o lume specifică, univers care se propune și se impune cititorului pe măsura exercitării travaliului lecturii și a suportării de către cititor a efectului, a lucrului textului (în termenii lui Gadamer) asupra lui.

Cartea *Război și pace*, citită prin apelul la *hipertextele* aferente, prilejuiește lectorului date suplimentare despre războaiele napoleoniene, informații despre cum gândea Tolstoi într-o problemă sau alta, dar toate acestea nu se mai leagă, nu se mai încheagă în imaginea unei lumi cu o amprentă inconfundabilă, care este lumea aristocrației ruse din secolul al XIX-lea. Am putea spune, în rezumatul acestor considerații, că ceea ce se pierde în lectura pe suport electronic a romanului lui Tolstoi este miza abordării hermeneutice, căci *lumea operei*, lumea care se construiește în fața textului (Paul Ricœur), nu mai poate surveni ca atare în experiența de lectură pe suport electronic.¹² *Lumea operei* dispare prima sau este cel mai puțin probabilă survenirea ei pe calea lecturii, pentru că însăși ontologia operei de artă are de suferit în urma acestui transport pe suport virtual al operei de artă literare.¹³ Termenii esențiali ai ontologiei operei de artă sunt, în formularea cunoscută

¹² Despre diminuarea, dacă nu distrugerea, posibilității experienței estetice în era electronicii vorbește și un estetician și hermeneut de talia lui Hans-Robert Jauss: „Noile mass-medii ale artei contemporane nu s-au mulțumit numai să bulverseze vechea cultură a lecturii, caracteristică erei burgheze. Prin prioritatea semnului față de cuvânt, prin efectul de șoc și abundența stimulilor, ce suprimă desfătarea comprehensivă a lecturii, prin forța de manipulare a informațiilor, ce se lasă doar înmagazinate, fără a mai fi integrate în sistemul personal al memoriei, ele ajung chiar să și pericliteze constituirea experienței estetice în sens tradițional”. Hans-Robert Jauss, *Experiență estetică și hermeneutică literară*, traducere și prefață de Andrei Corbea, București, Editura Univers, 1983, p. 125.

¹³ După cum se știe, Gadamer rămîne consecvent în utilizarea conceptelor de *operă de artă* și *operă de artă literară*, pe care le găsește în acord cu concepția ontologistă asupra artei, concepție moștenită de la Heidegger.

a lui Gadamer, arta ca *joc, simbol și sărbătoare*. Toți termenii învoțați de Gadamer desemnează laturi ale experienței estetice prilejuite de întâlnirea cu opera de artă. Numai *experiența estetică* – una dintre cele mai importante tipuri de *experiență hermeneutică* – validează opera de artă ca univers hermeneutic aparte, după filosoful german, adică drept *lume*, al cărei *adevăr* nu este cu nimic mai prejos față de lumile omologate prin alte experiențe ale vieții. Întâlnirea cu opera literară pe cale electronică nu prejudiciază prea mult latura de *simbol* și nici pe cea de *joc*, decît sub aspectul, destul de important, al trăirii a ceea ce Gadamer numește experiența *durabilului în clipă*. Este vorba de experiența momentului de eternitate, pe care îl conține ca potențialitate numai opera de artă eminentă, care se împlinește în măsura în care oferta ei de a construi acest durabil este acceptată și pusă în practică de către receptor.¹⁴ În schimb, pe suport electronic latura ei de *sărbătoare* este grav afectată. *Arta ca sărbătoare* implică știința sau capacitatea zăbovirii, a întîrzierii în preajma și în jocul operei, precum și știința recunoașterii a ceva dat, dar necunoscut mai înainte (experiența de simbol). Mai presus de acestea se află experiența *comuniunii*, specifică *sărbătorii*, pe care arta o prilejuiește într-un chip asemănător cu experiența sacralului. Experiența artistică și cea religioasă au fost nu o dată considerate ca fiind asemănătoare, însă aspectul comun al celor două mari experiențe antropologice este foarte bine redat de ceea ce Gadamer numește experiența *sărbătorească*.

Revenind la problematica lecturii dezvoltată în jurul tipologiei lecturii, reamintim că ea era corelată, pe de o parte, cu vîrstele civilizației cărții, precum și cu vîrsta și interesele diferite ale lectorului, la care ar mai putea fi adăugate, așa cum fac unii, diferențele socio-culturale, diferențele induse de apartenența la un sex sau altul (foarte importante pentru anumite epoci culturale, dar poate că încă și astăzi).

¹⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, „Actualitatea frumosului. Arta ca joc, simbol și sărbătoare”, în *Actualitatea frumosului*, Iași, Polirom, 2000.

În ceea ce privește legătura dintre vîrstele civilizației cărții și tipologia lecturii, aceasta a putut fi observată deja din discuțiile de pînă acum. Cînd cartea citită conține un text sacru, indiferent că vorbim de o epocă îndepărtată sau de una contemporană, lectura poate fi una preponderent spirituală ori cu miză spirituală, deși există și alte tipuri de lectură. Teoria sensului cvadruplu al textelor sacre (literal, alegoric, moral și anagogic), stabilită încă de la începuturile epocii creștine, poate fi utilizată pentru stabilirea unei tipologii a lecturii de strictă relevanță pentru cărțile sacre (în sens larg, sincretist). Oamenii trupești (*hilicii*, în termeni gnostici) au acces doar la sensul *literal* al textului sacru, însetații de cunoașterea celor sfinte (sau ascunse, oculte) pot să cucerească și celelalte nivele de sens (alegoric, moral). Numai *pneumaticii* (desăvîrșiții spirituali) acced la nivelul anagogic al textului.

Laicizarea învățămîntului și a spațiului public instituționalizat implică creșterea în pondere a lecturii didactice și a uzului cărții în scopuri informative și/sau formative. În paralel, se dezvoltă o adevărată industrie a *cărții de consum*, de diferite nuanțe: de la romanul enigmatic și de dragoste la romanul de aventuri și de mistere. Cărțile nu se mai citesc în virtutea atingerii unor scopuri, ci și din anumite cauze: plictiseala din timpul călătoriei, insomnia de debut etc. Diversitatea ofertei cărții implică – după cum am mai spus – și o *tipologie a lecturii*: lectura hedonistă, lectura terapeutică, lectura de evaziune etc. În paralel cu tipologia lecturii, se vorbește și de o *tipologie a cititorilor*. A apărut chiar o tipologie stabilită în funcție de apartenența la un sex sau altul. Emerson considera că „femeile citesc spre a descoperi un erou pe care să-l poată iubi, bărbații ca să se distreze, editorii ca să găsească erori, autorii ca să-și confirme ideile.”¹⁵ Tipologia lui Emerson ar putea avea un oarecare grad de relevanță mai ales în ceea ce privește masa cititorilor obișnuți. La fel de puțin relevantă este și clasificarea cititorilor pe categorii de vîrstă: basmele ar fi numai pentru copii, poeziile țin

¹⁵ Cf. Paul Cornea, *Introducere în teoria lecturii*, ediția a II-a, Iași, Polirom, 1998, p. 9.

de tinerețea în glorie a fiecăruia, *Biblia* este o lectură pentru senectute. Ca să nu mai vorbim despre faptul că tinerii și copiii *citesc*, maturii și bătrânii mai mult *recitesc*.

*Relectura*¹⁶ este un tip special de lectură, pe care îl practică cititorii pasionați, mai ușor de identificat în trecut decât în prezent. Se știe că Napoleon a citit romanul *Suferințele tânărului Werther* de șapte ori, cu toate că se declarase nemulțumit de deznodământul ales de Goethe. Profesioniștii cărții se recrutează dintre cititorii pasionați. Și unii și alții *recitesc*, dar o fac din motive diferite și într-un mod diferit. Acesta este motivul pentru care Matei Călinescu alege să vorbească despre *relectura* (sau *re-lectura*) specifică cititorilor obișnuiți și *(re)lectura* ca „proces cu o finalitate structurală, reflexivă, autoreflexivă; un mod al atenției care presupune încetinirea lecturii, cântărirea critică a detaliilor, un anumit profesionalism al lecturii.”¹⁷

Problematica lecturii se relaționează, apoi, cu *tipologia textelor*: literare, neliterare, științifice sau juridice, teologice sau apocrife, mai vechi sau mai noi, scrise în limba maternă sau doar traduse în aceasta. Toate tipurile de texte pot beneficia de unul sau mai multe moduri de a citi. Principalele moduri de a citi le rezumă cu sagacitate și exactitate cel mai bun teoretician al lecturii de la noi în prezentarea pe care o redăm în cele ce urmează, care, după cum o spune autorul, nici ea nu epuizează lista posibilelor lecturi: „Există, ca atare, nenumărate moduri de a citi: *obiectiv* (recuperând maximum posibil de informații) ori *proiectiv* (restructurând informațiile potrivit intereselor și dezideratelor proprii); *eferent* (atenția se concentrează asupra a ceea ce rămîne ca reziduu după lectură) ori *estetic* (atenția se concentrează asupra trăirii înseși); *liniar* (performînd textul pas cu pas, în ordinea desfășurării sale), *exploratoriu* (în „survol”, spre a obține o idee generală asupra

¹⁶ Tema este pe larg dezbătută de Matei Călinescu în *A citi, a reciti. Către o poetică a (re)lecturii*, traducere din limba engleză de Virgil Stanciu, cu un capitol românesc inedit despre Mateiu I. Caragiale (2002), Iași, Editura Polirom, 2003.

¹⁷ *Ibidem*, p. 13.

conținutului) ori *selectiv* (evitînd materialul redundant ori neinteresant pentru cititor); *senzual* (îndeosebi în cazul textelor poetice, «degustînd» plasticitatea limbajului, culorile stilului, armoniile sonore) ori *logic* (vizînd articulațiile discursului, validitatea și în-lănțuirea raționamentelor); *nonșalant* (performînd pasiv, distrat, în voia stimulilor verbali) sau *programat* (interogînd textul pe baza unei tematici); *identificatoriu* (mai ales în cazul textelor de ficțiune, cînd subiectul se contopește cu lumea imaginară) sau *critic* (menținînd o distanță față de text, supunîndu-l constant unei evaluări); *consumatorist* (subiectul citește fără participare, superficial) ori *asimilatoriu* (textul e parcurs sistematic, cu reveniri, spre a fixa ideile ori a le memoriza) etc.¹⁸

Există, apoi, diverse *condiționări ale lectorului și ale lecturii*, care vizează starea psiho-fizică a cititorului, dar și de situarea sa în existență și în cultură, tipul de educație primită, cultura din care face parte, contextul istoric, politic, religios etc. în care trăiește. În afară de aceste condiționări oarecum generale, apar la lectură și condiționări specifice activității de citire, cum ar fi: cunoașterea codificărilor textelor citite, stăpînirea unor chei de lectură ori a unor competențe speciale pentru a putea intra în posesia lor etc. Toate aceste date participă la constituirea *orizontului hermeneutic* (organizînd *precomprehensiunea*) și la edificarea unor *situații hermeneutice* concrete (în care *precomprehensiunea* se individualizează). În acest plan se diferențiază lectorii la fel de informați ori de cultivați, individualizîndu-se prin talentul și capacitatea de a-i citi și interpreta mai degrabă pe Mallarmé și pe Borges decît pe Victor Hugo ori pe Dostoievski. În acest context se poate ridica problema cititorului inspirat, talentat, genial (ori cu intuiții geniale), capabil să performeze în interpretări pertinente sensurile unor texte dificile sau obscure. Cititorul lui Borges și cel al lui Kafka trebuie să fie deschiși *înțelegerii prin secrete* (de tip cabalistic) și apti să (se) desfășoare (ori măcar să se înscrie) pe traseele (întotdeauna multi-

¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

plicabile) ale *interpretării arcanizante*. În schimb, cititorul unor texte *hermetice* sau *alchimice*¹⁹ trebuie să facă față unei experiențe întotdeauna epuizante,²⁰ întrucât implică procese de dezechilibrare controlată a conștiinței, în paralel cu inducerea unor noi stări de conștiință, pe care mulți le denumesc – în lipsa unui termen mai bun – stări de *extaz* (ori chiar *extaz mistic*). În vederea unei asemenea *experiențe a operei* (care nu este doar artistică, ci și *spirituală*, în sens sincretic) este necesară în prealabil *permeabilizarea conștiinței* sau, cum se exprima Evola: „*e nevoie totdeauna de un anumit grad de exaltare și de îndemânare în acela prin care sau asupra căruia ele trebuie să acționeze, de unde să se obțină trezirea și transferarea în ființa lui a acelei forțe care, eventual, mai ales ea va fi cea care va opera după aceea, în chip obiectiv.*”²¹ În acest plan al lecturii, a *citi* înseamnă în sens propriu a *face* sau a *lăsa* să se opereze asupra ta modificările de conștiință desemnate de actele de limbaj explicite în textul alchimic. Înțelegerea unui astfel de text este *lucrare* în sensul cel mai plenar al cuvîntului și, evident, *autoconstruire* (autoedificare) în sens spiritual: „*A înțelege textul și limbajul lui înseamnă să fi reușit a face ceea ce textul te sfătuiește.*”²²

Am dat două exemple de experiență-limită a lecturii, care experiențe, alături de *lectio divina* a Scripturii creștine, solicită her-

¹⁹ U. Eco, *Limitele interpretării*, p. 88-89.

²⁰ O asemenea lectură solicită opera poetică a unui scriitor român încă puțin cunoscut, deși unic sub aspectul reușitelor „alchimice” în literatura actuală (în cea română și probabil nu numai în aceasta, date fiind tendințele generale spre textualism, biografism, anti-lirism etc. din poezia universală). Este vorba despre poetul Nicolae Ionel (dramaturg și traducător al unor clasici ai literaturii universale precum Vergilius, Shakespeare, Kleist), autor al mai multor volume de poezie „alchimică” și „hermetică”, aproape deloc receptate ca atare, între care sînt de menționat (a se remarca simbolistica titlurilor): *Cuvînt în cuvînt*, Iași, Editura Junimea, 1972; *Calea vie*, București, Cartea Românească, 1983; *Venirea*, Iași, Editura Sagittarius, 1995; *Vederea*, Iași, Editura Junimea, 1995, *Prezența*, Constanța, Editura Pontica, 1996; *Crinul deschis*, Iași, Editura Junimea, 1999 ș.a.

²¹ Julius Evola, *La tradizione ermetica*, Roma, Mediteranee, 1971, p. 228, *apud* U. Eco, *Limitele interpretării*, p. 88.

²² *Ibidem*.

meneutici speciale, adecvate naturii textelor și finalității lecturii. Dincolo de aceste experiențe de lectură, se află un întreg univers al lecturii (tradiționale, clasice, moderne, postmoderne), investigat și cercetat din unghiuri diverse de mari teoreticieni ai lecturii, precum: Wolfgang Iser²³, Hans-Robert Jauss²⁴ (reprezentanți iluștri ai Școlii de la Konstanz, nume de mare autoritate în teoria lecturii și estetica receptării, două discipline de vîrf în anii '70-'80 ai secolului trecut), Roland Barthes²⁵, Umberto Eco²⁶, Matei Călinescu, Paul Cornea ș.a.

Alături de teoriile lecturii, estetica receptării ori de pedagogia literară (ultima, interesată de educarea și optimizarea lecturii), Matei Călinescu vorbește despre necesitatea și eficiența unei „poetici a lecturii” – o știință pe cale de constituire, mai ales în varianta ei de „poetică a (re)lecturii”²⁷. O asemenea știință ar trebui să se ocupe „și de valabilitatea euristică a unor constructe precum «cititorul ideal», «cititorul informat» (Stanley Fish), «cititorul implicit» (Wolf-

²³ Wolfgang Iser, *Der Akt der Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1990. A se vedea un fragment din această carte, „Concepte privind cititorul și conceptul de cititor implicit”, în transpunerea românească a Romaniței Constantinescu și Irina Cristescu, în antologia: *Teoria literaturii: orientări în teoria și critica literară contemporană*, Editura Universității din București, 2005, p. 93-104.

²⁴ Cf. Hans-Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974 (fragmente în traducerea românească a lui Andrei Corbea, în H.-R. Jauss, *Istoria literară ca provocare a științei literaturii*, în „Viața Românească” (suplimentul „Caiete critice”), nr. 10/1980, text preluat și în antologia: *Introducere în teoria literaturii. Antologie de texte*, Editura Universității din București, 2002, p. 44-74); *Experiență estetică și hermeneutică literară*, ed.cit.

²⁵ Studii sau fragmente de studii pe această temă pot fi consultate și în versiunea românească a unei antologii de texte barthesiene, între care mai importante sînt cele din *S/Z* și *Le plaisir du texte*. Cf. Roland Barthes, *Romanul scriiturii* (antologie), selecție de texte și traducere de Adriana Babeți și Delia Șepeșean-Vasilu, București, Editura Univers, 1987.

²⁶ Umberto Eco, *Lector in fabula*, în românește de Marina Spalas, București, Editura Univers, 1991, ca și *Limitele interpretării*, ed.cit.

²⁷ Matei Călinescu, op. cit.

gang Iser), «*cititorul model*» (Umberto Eco, *Lector in fabula*), «*cititorul încifrat*» (Christine Brooke-Rose), «*cititorul competent*» (Jonathan Culler, în *Structuralist Poetics*) și așa mai departe²⁸.

„*Cititorul model*” al lui Umberto Eco, ca și *cititorul implicit* („*der implizite Leser*”) al lui Iser reprezintă numele unor strategii textual(ist)e prin care autorul construiește lectura, o pregătește, o autorizează. Aceste strategii au fost identificate prin analize de adâncime ale intențiilor autorului, concretizate în diferite indicii textuale, care codifică lectura, ghidîndu-l pe lectorul apt să le identifice pe un anumit drum al înțelegerii, privilegiînd unele piste de interpretare și diminuînd sau excluzînd altele.

În ce ne privește, nu vom putea să ne oprim prea mult asupra problematicei lecturii, deși este de interes capital pentru hermeneutica literară, în parte pentru că am făcut-o deja în diverse capitole consacrate reconstituirii hermeneuticii. Pe de altă parte, am considerat că tematica lecturii beneficiază încă de o consistentă și binemeritată actualitate, asigurată de estetica receptării, teoriile lecturii, poetica lecturii și a (re)lecturii, pedagogia literară, semiotica culturii, teoriile comunicării, ca să nu mai vorbim de toate tipurile de hermeneutică tradițională revivificate (hermeneuticile influențate de Cabală, dar și hermeneutica creștină demitologizantă a lui Bultmann), hermeneuticile poststructuraliste de toate tipurile etc. Orice tentativă de rezumare a acestor teorii, practici și etici ale lecturii nu poate fi decît un eșec. O evaluare a acestora în vederea sporirii eficienței activității hermeneutice rămîne o sarcină de viitor. Ce putem reține din această sumară prezentare este că multitudinea teoriilor este în sine un semn pentru interesul fără precedent acordat receptorului și productivității lecturii. Într-o epocă în care mediile de informare în masă au proliferat de multe ori în defavoarea lecturii și a experienței estetice tradiționale, se vorbește intens și insistent despre lector și relațiile lui cu textul, despre tipurile de investiții pe care le face autorul în lector,

²⁸ *Ibidem*, p. 130.

despre tipologia lectorilor și tipurile de lectură. Dacă tot acest imperiu teoretic creat în jurul problematicei lecturii va duce sau nu la reaprinderea interesului pentru lectură sau va rămîne doar apanajul specialiștilor rămîne de văzut. Cert este că – așa cum arăta Paul Cornea – hermeneutica literară nu se poate dispensa de teoria lecturii, această veritabilă propedeutică a oricărui tip de hermeneutică.

II.2. Limitele interpretării

Limitele interpretării sînt în dezbaterea hermeneuticii din epoca modernă, deși este de presupus că gestionarea bunei interpretări este preocuparea dintotdeauna a hermeneuților. Încă din primele secole ale hermeneuticii creștine, Grigore cel Mare (cca 540-604, supranumit, pentru elocvența sa, Grigore Dialogul) susține ideea caracterului infinit al textului sacru, rezultat din lectura Scripturilor: „*Sfînta Scriptură crește o dată cu cititorii ei*”. Postularea textului infinit al Scripturii, cartea „care crește o dată cu cititorii săi”, pare a fi în contradicție cu caracterul *reglementat, canonizat* al hermeneuticii creștine. Dar lectura și interpretarea canonizate nu implică – cum din superficialitate sau din ignoranță se crede – *închiderea* interpretării între niște limite insurmontabile. O scurtă incursiune pe teritoriul hermeneuticii teologice creștine ne va putea convinge de contrariu. Astfel, după un reputat teolog ortodox contemporan, trei sînt limitele interpretării textelor biblice: „*ambiguitatea sensului inițial*”, „*subiectivitatea interpretului*” și „*interpretul interpretat sau «limita» unei interpretări care nu «limitează»*.”²⁹

Sensul inițial sau sensul canonic este dilema interpretului textului biblic, în asta constă *ambiguitatea sensului inițial*, care își are originea în existența istorică a textelor biblice (și a canoanelor Bisericii). *Ambiguitatea sensului inițial* reprezintă o *limită externă* a her-

²⁹ Cf. Gheorghe Popa, *Teologie și demnitate umană*, ed.cit., p. 127 ș.u.

meneuticii biblice, considerată de autor ca o „limită care nu limitează, ci care deschide spre o potențialitate de sens”. Înfruntarea acestei limite obiective nu se poate face fără ajutorul științelor auxiliare. De exemplu, reconstituirea sensului original al textului biblic nu se poate lipsi de serviciile exegezei istorico-critice.

Cea de-a doua limită, *subiectivitatea interpretului*, este legată de calitatea de ființă istorică a celui care interpretează, dar și de particularitățile psihologice, culturale etc. individuale. Aderînd la principiile hermeneuticii împărtășite de Rudolf Bultmann (cel care le-a preluat la rîndul său de la Schleiermacher și Dilthey, ca și de la Heidegger), Gh. Popa este de părere că nici un interpret, așadar, nici interpretul biblic, nu poate fi scutit de *subiectivitate*. *Obiectivitatea* hermeneutului este o iluzie, o proiecție a minții. Cel care vrea să înțeleagă (și să interpreteze) ceva nu o poate face decît dintr-un anumit orizont al *precomprehensiunii*: „El abordează textul, cu problemele sale proprii, cu modul său de a pune problema și cu o anumită percepție a lucrului despre care este vorba în text.”³⁰

În legătură cu limita *interpretului interpretat* sau „limita” unei *interpretări* care nu „limitează”, aceasta își obține legitimitatea din caracterul special al hermeneuticii *Logosului întrupat* („limita care nu limitează”). Spre deosebire de celelalte texte, care sînt înțelese în hermeneutica filosofică (de către Gadamer, care a preluat ideea de la Collingwood, dar și de către alții) drept *răspunsuri la niște întrebări*, textul biblic nu poate fi gîndit drept răspuns la o *întrebare*, ci *răspunsul omului la chemarea adresată lui de Dumnezeu*. Acesta este unghiul specific hermeneuticii creștine ca hermeneutică a credinței, după Paul Ricœur, cel care subliniază că „actul credinței în Sfînta Scriptură nu este un răspuns la o întrebare, ci este un răspuns la o chemare, la o invitație făcută de Dumnezeu.”³¹ Și

³⁰ Ibidem.

³¹ Paul Ricœur, *Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique*, în „Revue de l'Institut catholique de Paris”, nr. 28, Paris, 1988, p. 88, apud Gh. Popa, *op. cit.* p. 130-131.

Ricœur, ca și Gadamer, insistă asupra faptului că înțelegerea textului biblic drept Cuvînt al credinței implică mai întîi o *înțelegere de sine* în fața Textului, ceea ce face din interpret un *interpret interpretat*.

Relaționînd problematica interpretului textului biblic cu teoria sensului cvadruplu, am putea spune că interpretul obișnuit nu se ridică decît la nivelul sensului literal al textului, pe cînd *interpretul interpretat* nu poate fi decît acela care a trecut prin sensul alegoric și traversează nivelul sensului moral. *Interpretul interpretat* este cel care își „citește” (înțelege și interpretează) întreaga existență în lumina Cuvîntului revelat. O dată desăvîrșit acest proces, prin accesarea la nivelul celui de al patrulea nivel de sens (sensul mistic, anagogic), *interpretul interpretat* se efasează cu totul, dispare ca entitate individuală, în favoarea Logosului Înrupat, a lui „Hristos care vorbește în el”. Astfel, el devine „un Logo-for, un purtător de Cuvînt și, în același timp, un slujitor al Acestuia prin actul interpretării.”³²

Limitele hermeneuticii creștine sînt legate, pînă la urmă, mai puțin de ceea ce este interpretat, cît de justa situație, prin credință și prin faptele credinței, în orizontul hermeneutic caracteristic textelor revelate. Tot așa s-ar putea spune și în cazul altor tipuri de hermeneutică. Limitele oricărei interpretări sînt legate de limitele inerente ale celui care interpretează, ca și de poziția pe care o adoptă față de ceea ce interpretează. Supunerea la text este susținută mai ales din unghiul voinței de slujire a adevărului decît din exercitarea voinței de putere.

☉ Dar despre *limitele interpretării* se poate discuta și din alte perspective. Mai întîi din perspectiva de mare autoritate a lui Martin Heidegger, care ia în discuție finitudinea experienței umane, dedusă din finitudinea vieții umane. La rîndul său, Hans-Georg Gadamer, pe urmele lui Heidegger, vorbește de caracterul implicit limitat al oricărei interpretări, întrucît fiecare interpretare se

³² Gh. Popa, *op. cit.*, p. 34.

revendică dintr-un orizont al interpretului sau al interpretării. Interpretul, în calitate de *Dasein*, este o existență limitată în timp. În mod inerent limitate sînt și capacitățile lui de cunoaștere, de „locuire” în limbă. Preluînd problema finitudinii istorice a *Dasein*-ului de la Heidegger, Gadamer o nuanțează și o dezvoltă prin categorii specifice, precum *orizontul hermeneutic*, *situația hermeneutică*. *Orizontul hermeneutic* variază în funcție de parametrii care îl constituie și îl modelează. Orice interpret ține de un anume orizont hermeneutic, fie că o știe, fie că nu. De asemenea, în afara unei situații hermeneutice concrete nu există interpretare. Dacă *orizontul hermeneutic* vizează un context istoricizat de experiență a lumii, *situația hermeneutică* se referă la toate dimensiunile actului concret de interpretare: dispoziția afectivă, atenția condiționată de cea dintîi, inserarea în contextul istoric, în diferite orizonturi de interpretare etc.

Și semioticienii care au glisat spre hermeneutică, în cele din urmă, precum Umberto Eco, de exemplu, vorbesc despre *limitele interpretării*.³³ Dacă, cu ani în urmă, semioticianul italian s-a impus prin cartea de mare succes *Opera aperta*, o carte în care încuraja interpretările multiple ale operei literare, în spațiul cărții *Limitele interpretării* se vede obligat la un gest de penitență, revenind asupra tezelor sale de altădată. Nu mai încurajează deschiderea (necon condiționată) a operei literare spre interpretări infinite ca număr, simțindu-se mai degrabă obligat să avertizeze asupra fenomenelor de patologie a interpretării, care se asociază îndeobște cu teza interpretării infinite. Nu ezită să-și susțină punctele de vedere asupra unor *limite ale interpretării* care trebuie respectate și (auto)impuse, cînd este cazul, făcînd referire la experiența sa de romancier interpretat în fel și chip. În această carte, semioticianul italian este dispus să recunoască, să admită existența mai multor nivele de productivitate a sensurilor textuale, în funcție de planul intenției organizatoare: *intentio*

³³ Este vorba despre *Limitele interpretării*, ed.cit.

auctoris, intentio operis, intentio lectoris. Tot aici, face ceea ce s-ar putea numi o pledoarie în favoarea respectului datorat *sensului literal*, din care nu ezită să facă o limită universală a interpretării textelor. Oricare ar fi conjecturile făcute și oricât de surprinzătoare (și îndrăznețe) ar fi speculațiile, sensul literal trebuie conservat, dat fiind că el reprezintă pînă la urmă singura pozitivitate din spațiul interpretării. În planul sensului literal se poate amorsa, în definitiv, orice tip de interpretare, însă nu trebuie uitat că la *literă* se revine ori de cîte ori apar complicații și incoerențe în planul interpretărilor, ca și atunci cînd se încearcă validarea unei interpretări. Sensul literal constituie, în principiu, partea cea mai stabilă a unui text, transmisibilă ca atare de la un cititor la altul.

Așadar, dacă din perspectiva viziunii heideggeriene și gaderiene, limitele interpretării sînt *intrinseci*, ținînd de limitele existenței istorice a interpretului, precum și de limitele situării lui în istorie și în activitatea de interpretare (prin *presupozițiile* interpretării, de exemplu), din punctul de vedere al lui Umberto Eco, aceste limite sînt *extrinseci, obiective*, și nu doar *obiectivitate*, precum în cazul *orizontului hermeneutic*, al *situației hermeneutice*, al *presupozițiilor constitutive ale oricărei interpretări*.

Fără pretenția de a putea formula concluzii, ni se pare util, totuși, să subliniem aspectele mai importante ale dezbaterii începută pe seama limitelor interpretării. Problema limitelor interpretării este o problemă veche de cînd hermeneutica. În orice etapă din evoluția istorică a hermeneuticii și în fiecare context al dezvoltării, *id est* al specializării hermeneuticii, s-a discutat despre ceea ce astăzi este cunoscut sub numele de *limite ale interpretării*. Problema limitelor interpretării i-a preocupat dintotdeauna, după cum era și firesc, pe cei care au teoretizat hermeneutica, precum și pe aceia – sau mai ales pe aceia – care au practicat-o. Din succinta schiță de reconstituire a rădăcinilor istorice ale disciplinei, ca și din prezentarea cîtorva tipuri actuale de hermeneutică, se poate vedea că *limitele interpretării* nu pot fi abordate în sine, ca problemă separată, ci întotdeauna în relație cu activitatea concretă de interpretare.

Astfel, *limitele interpretării* sînt în directă legătură cu următorii factori constitutivi ai oricărui demers hermeneutic: concepția despre *obiectul interpretării* (text, mit, simbol); concepția despre *subiectul care interpretează* (de pe poziții de autoritate sau de pe poziții ancilare etc.); *finalitatea* actului hermeneutic (*voința de slujire* sau *voința de putere*); *resorturile* sau *mecanismele hermeneutice* (reglementate sau nu, generale sau particulare) etc.

Limitele interpretării în cazul diverselor tipuri istorice de hermeneutică derivă din *asumarea liberă a unor canoane* (cazul hermeneuticii creștine) ori a unor postulate (hermeneutica romantică, o hermeneutică psihologico-istorică, interpretările imanentiste ce-și aleg în mod deliberat un anumit plan al sensului). Hermeneuticile străine de tendința (auto)limitării ori mai puțin preocupate de gestionarea limitelor interpretării sînt caracterizate astăzi drept hermeneutici *productive, creatoare*. În această categorie intră hermeneutica *hermetică* (sau hermetismul), hermeneuticile *cabalistice*, dintre hermeneuticile istorice, dar și hermeneutica postmodernă a *deconstrucției*.

II.3. Identitatea hermeneuticii literare

Privită din punct de vedere istoric, hermeneutica literară este o ramură a hermeneuticii moderne, ale cărei rădăcini îndepărtate (de unii necunoscute, de alții ignorate) se află în hermeneutica generală a lui Schleiermacher. Aceasta furnizează o primă teorie unitară a interpretării tuturor textelor, indiferent de zona lor de proveniență (literatură, știință, religie etc.) sau de varianta în care circulă (scrisă sau orală). Despre hermeneutica lui Schleiermacher s-a spus că a fost gândită ca „*inversul retoricii și al poeziei*” („*eine Umkehrung der Rhetorik und der Poetik*”)³⁴. Ținînd cont de faptul că dezvoltarea stilisticii moderne s-a făcut pe seama retoricii tradi-

³⁴ Apud Eugeniu Coșeriu, *Die deutsche Sprachphilosophie*, p. 122-123.

ționale, am putea spune că o *hermeneutică literară* care s-ar revendica astăzi de la hermeneutica generală a lui Schleiermacher nu ar putea fi decît *inversul stilisticii și al poeziciei*. Ignorînd arheologia stilisticii și poeziciei, cît și trecutul hermeneuticii literare, mulți cercetători ai textului literar de la noi (ori de aiurea) asociază (cînd nu echivalează) termenul de hermeneutică literară cu științele textului literar dezvoltate în secolul al XX-lea, în principal cu stilistica și poezica. Eroarea pare a nu fi gravă, deși este. Hermeneutica literară nu reprezintă stilistica și poezica la un loc, ci tocmai *inversul acestora*. Sursa acestei erori nu ține numai de lipsa de informații cu privire la devenirea științelor textului literar, ci și de ambiguitatea funciară a stilisticii și poeziciei practicate în școală. Ele sînt, în fond, din orice unghi ar fi privite (istoric ori sincron), niște științe pozitivistice, preponderent *descriptive*. În opoziție cu acestea, hermeneutica este o știință non-pozitivistă, idealistă, speculativă și, evident, *interpretativă*. Concret, dacă stilistica și poezica se ocupă cu modalitățile în care textul literar este organizat (la diferite nivele) și funcționează, producînd sens, hermeneutica literară are drept obiect de studiu modalitățile de înțelegere/interpretare a sensurilor dezvoltate. O întrebare încă actuală este dacă poezica și stilistica pot să fie științe pur descriptive, dacă nu cumva descrierea este prelungită în interpretare.³⁵ Răspunsul este că investigațiile stilistice și poetice nu s-au limitat, de multe ori, la a descrie cum se produce sensul la diferite nivele ale arhitectonicii operei literare, ci s-au extins și la interpretarea sensurilor descrise.

Ca disciplină actuală, hermeneutica literară nu poate să evite confruntarea cu ceea ce numim astăzi *științele literaturii* (în tradiție germană) sau *studiile literare* (în tradiție franceză), precum și cu alte discipline interpretative. De succesul sau insuccesul acestei temerare activități depind viitorul disciplinei, statutul și sarcinile ei specifice. Pînă la atingerea acestui obiectiv, *hermeneutica literară*,

³⁵ Cf. Sophie Rabau, Marc Escola, *Description et interprétation: l'objet de la poétique*, în <http://www.fabula.org/atelier.php>.

mai ales în spațiul românesc, rămîne un termen destul de ambiguu, acoperind realități heterogene. De multe ori este vorba despre o formulă întrebuințată pentru a acoperi neclarități de principiu ori practici interpretative aglutina(n)te. În ceea ce ne privește, credem că hermeneutica literară poate reprezenta o cale importantă de depășire a limitelor inerente unui anumit pozitivism (și neopozitivism) din științele culturii și ale literaturii. Spiritul preponderent pozitivist din cercetarea literară are mai multe explicații. Una dintre acestea trebuie căutată în succesul aproape de masă al structuralismului (o formă de neopozitivism) de proveniență mai ales franceză. Or, Franța a fost multă vreme spațiul predilect al noilor maeștri de gândire. Mai degrabă gloriei mediațice³⁶ decît fondatori de școli de cercetare, noii *maîtres à penser* sînt la originea multor *mode științifice*. În spațiul țărilor ex-comuniste, tot ce venea din Vest era demn de imitat, fiindcă venea din spațiul gândirii libere. Nu este de mirare că multe elemente de modă culturală sau chiar *modele științifice* ale Franței s-au transformat aici în *modele*, ba chiar în *modele epistemologice* supreme. Științele literaturii au avut de ales între modelele de cercetare de factură pozitivistă (de secol XIX) și seducătoarele analize ale structurilor. Stilul greoi de cercetare se vedea confruntat cu *plăcerea textului* și caracterul emfatic al *scriiturii*. Generațiile mai vechi și cele mai noi au ales o vreme lucruri diferite. Cu timpul, alegerile lor s-au amestecat pînă la indistinție.³⁷ Dar, desigur, *modele* sau *modelele* franceze nu au fost singurele care au influențat studiile literare. În

³⁶ Pentru detalii despre epoca structuralistă franceză, a se vedea măcar: Toma Pavel, *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale*, traducere de Mioara Tapalagă, Editura Univers, București, 1993; Dan-Eugen Rațiu, *Disputa modernism-postmodernism. O introducere în teoriile contemporane asupra artei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

³⁷ Ar fi extrem de instructivă cercetarea istoriei științelor literaturii din perioada comunistă, în vederea evidențierii factorilor care au provocat înlocuirea unor paradigme cu altele. Hermeneutica literară ar putea să abordeze tema cu și mai multă eficiență, dată fiind vocația ei interogativă și sintetică, ca și întemeierea pe analiză laborioasă și discernămint.

special după deceniile 7-8 ale secolului trecut, s-au făcut cunoscute mai peste tot, dar și la noi, chiar dacă într-o măsură mai modestă, anumite școli de semiotică culturală, *New Criticism*-ul și *New Historism*-ul americane, precum și *hermeneutica literară* de proveniență germană (Școala de la Konstanz), în câteva dintre formele ei: *estetica receptării* a lui Hans-Robert Jauss, mai puțin sau abia în ultimul timp, și *teoria lecturii* ori *antropologia literară* fundamentate de Wolfgang Iser. A mai fost și influența lui Paul Ricœur, adeptul conjugării semioticii cu *hermeneutica*, lucru pe care el l-a și înfăptuit în *hermeneutica textului*, ca și în *teoria metaforei*.

În contextul atât de heterogen al științelor literare, surprins aici în linii mari, *hermeneutica literară* pare, cel puțin la noi (dar nu numai la noi), mai degrabă o știință a viitorului. Acesta este motivul pentru care am ales să vorbim despre *identitatea hermeneuticii literare*, mergînd pe linia reconstrucției istoriei și a geografiei literare din care face parte, decît să ne înscriem cu fidelitate pe traiectoria vreunui model hermeneutic existent (Jauss, Ricœur, Eco ș.a.). Aproape oricare „model” ar fi fost hazardat și mai mult sau mai puțin (ne)potrivit, dat fiind că *hermeneutica literară* nu este, nicăieri în lume, o știință ale cărei principii și platformă teoretică să fie recunoscute ca universale și aplicabile fără rest. Toate curente și școlile literare importante ale secolului al XX-lea (de la Școala formală rusă, Cercul lingvistic de la Praga, structuralismul francez, Școala de la Konstanz, semiotica italiană, antropologia americană etc.) și-au creat propriile lor tradiții hermeneutice. Legitimarea de principiu a hermeneuticii literare într-un context cultural sau altul nu s-a putut însă face ignorînd specificul epistemologic local, precum și tradițiile fondatoare ale acelei comunități științifice și/sau interpretative. Așa ne putem explica de ce tocmai Germania – patria hermeneuticii generale și a hermeneuticii filosofice – a fost și este țara în care *hermeneutica literară* este o disciplină devenită tradițională în mediile academice, așa cum nu este încă în România și probabil nici în alte țări subjugate decenii la rînd de structuralism.

Ca orice alt tip de hermeneutică, hermeneutica literară se prezintă ca o știință cu un accentuat caracter *interdisciplinar* și *pluri-disciplinar*. Ca știință a culturii, ea are relații de vecinătate și relații istorice, uneori relații fundamentale, constitutive, cu alte științe ale culturii, științe hermeneutice sau științe umaniste, cum mai sunt numite, precum istoria și filosofia. Cu istoria – mai ales în ipostază de istorie literară – hermeneutica literară s-a suprapus adesea. Se știe, de altfel, că hermeneutica literară a lui Jausss s-a născut dintr-o nouă înțelegere a istoriei literare, una *provocatoare* la adresa vechii științe a literaturii, cu rădăcini mărturisite în hermeneutica gadameriană. Relațiile hermeneuticii (inclusiv ale hermeneuticii literare) cu filosofia sînt de asemenea relații originare și constitutive. Așa cum am arătat în capitolele anterioare, hermeneutica are și rădăcini filosofice. Hermeneutica generală a fost socotită (de către fondatorul ei) disciplină *filosofică* (=‘teoretică’), iar în secolul al XX-lea, o importantă ramură a filosofiei devine *hermeneutică*. Dimensiunea filosofică a hermeneuticii este una perenă și se explică prin triplul ei caracter: *speculativ, interogativ și comprehensiv*. Inteligența critică lipsită de aceste calități suplimentare nu face față solicitărilor hermeneuticii.

Cu științele culturii, hermeneutica literară împarte același obiect de cercetare, de pe timpul lui W. Dilthey, cel care a fixat ca obiect al hermeneuticii *domeniul vieții spiritului reflectate în scris, domeniul faptelor culturale*. Opțiunea lui Dilthey are o importanță considerabilă, întrucît sugerează legătura dintre regiunile vieții spiritului (religie, artă, filosofie). Obiectul interpretării este, încă de la Dilthey, un *cîmp unificat* al faptelor vieții spiritului. Nu poți să cercetezi un aspect al acestora sau o regiune a culturii fără să ții cont de toate relațiile cu celelalte aspecte sau regiuni ale vieții spiritului. Teza diltheyană va fi dezvoltată de Gadamer, care, vorbind despre interpretarea textelor (și, prin extensiune, și a operelor literare), precizează că asemenea activitate solicită mai multe date, cunoștințe și competențe decît poate conține și oferi știința textelor: „Înțelegerea și interpretarea textelor nu este doar o îndeletni-

cire a științei, ci ține în mod evident de experiența mundană a omului în întregul ei.”³⁸

Dacă ținem cont de faptul că literatura – adică ceea ce merită cu adevărat acest nume, *textul eminent* (Gadamer) – implică și dezvoltă o hermeneutică *sui generis* (o hermeneutică a Ființei), înțelegem mai ușor de ce înțelegerea textelor și înțelegerea imaginilor, simbolurilor etc. din texte (Paul Ricœur) *trec totdeauna prin înțelegerea vieții și a lumii*, constituind împreună cu acestea *universul hermeneutic* propriu-zis al hermeneuticii literare.

Așadar, și între hermeneutică și literatură există raporturi constitutive, întrucât și una și cealaltă se bazează în ultimă instanță pe interpretări. Diferența rezidă în faptul că hermeneutica este o *știință a interpretării*, o *știință antimetodică* (în sensul că nu pretinde a oferi metode garantate și infailibile de acces la sensuri), una care a fost multă vreme asimilată *artei*, iar literatura este mai presus de orice o *artă a cuvântului*. Ca artă, literatura generează interpretări și se autogenează prin interpretări (ale vieții, ale lumii, ale istoriei, ale omului văzut sub toate aceste aspecte). Puterea pe care o are de a promova interpretări și de a stimula altele noi face din literatură un obiect predilect nu doar pentru hermeneutica textului, ci și pentru alte tipuri de hermeneutică. La rîndul său, hermeneutica literară poate să dobîndească, în cazuri fericite, înfățișarea unei opere de artă literară. Talent literar i s-a pretins hermeneutului dintotdeauna. Și Schleiermacher vedea în experiența artistică personală un atuu al hermeneutului. Uneori, se întâmplă ca, din start, intențiile creatoare să fie ambigui, iar operația de delimitare între textul literar și textul de hermeneutică literară să fie mai dificilă. Clasificarea respectivului text într-o zonă sau alta depinde mai puțin de intențiile autorului (ascunse sau exprimate) și mai mult de întrebuințarea care i se dă finalmente. În situația aceasta se află astăzi *autoficțiunea* și *criticficțiunea*. Pe de altă parte, știe toată lumea, literatura este un concept „poros” ori prea fluid ca să fie ușor de aproximat determinațiile lui esențiale, în așa fel

³⁸ H.-G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 12.

încît să se poată obține chiar și un slab consens. Oricare a fi termenul esențial prins într-o definiție a literaturii (*text, discurs, structură, limbaj poetic, stil, domeniu al imaginarului, domeniu al artei, lume ficțională* etc.), acesta este tematizat în mod diferit de fiecare dintre școlile și curentele literare importante. Nu mai puțin hermeneutica conceptualizează diferit termenii esențiali implicați în definiția și descrierea literaturii. Hermeneutica creștină (tradițională sau modernă) are propriul său concept de *text*, Gadamer și Ricœur au fixat alte concepte ale *textului*, ca să nu mai vorbim despre diferitele *științe și lingvistici ale textului* de dată mai recentă (precum lingvistica lui Coșeriu), care au impus numeroase modele de înțelegere a textului. Și cum o lege generală a hermeneuticii spune că *pentru a ști cum să interpretezi, trebuie să știi ce interpretezi*, este de la sine înțeleasă obligația de principiu a înțelegerii obiectului de interpretat, indiferent cum este selectat acesta: ca text, operă de artă literară, ca structură etc. *Teoriile literaturii* au drept sarcină de bază identificarea, definirea și înțelegerea literaturii din toate punctele de vedere posibile. *Tematizările* teoriilor literare comportă o ineludabilă amprentă istorică și chiar contextual-geografică. Ele s-au dezvoltat în legătură cu diverse mutații survenite în cadrul literaturii, participînd într-o măsură decisivă la crearea orizontului de înțelegere a conceptelor fundamentale care in-formează și (pre)determină diferite tipuri de *studii literare*.

Potrivit unui cercetător britanic, M.H. Abrams³⁹, *studiile literare* (în sensul de 'științe generale ale literaturii') se pot clasifica, în funcție de teoriile literare subiacente, în patru categorii. O primă categorie este reprezentată de *studiile literare* care își au originea în *teoriile expresive*, în care accentul este pus pe artistul creator, iar opera este definită ca expresie a subiectivității artistice. Aici se situează stilistica, mai ales stilistica genetică sau estetică (nu stilistica funcțională și nici cea de inspirație behavioristă a lui Riffaterre).

³⁹ Cf. M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Londra, 1953, apud Oswald Ducrot, Jean-Marie Scaeffter, *Noul Dicționar al științelor limbajului*, București, Editura Babel, 1996, p. 60.

O a doua categorie o constituie cele întemeiate pe așa-zisele *teorii obiective ale literaturii*, care pun accentul pe opera creată, identificînd *opera* cu structura sa textuală imanentă. Aici se integrează poetica de tip structuralist, dar și alte abordări imanentiste ale literaturii. În cea de-a treia categorie intră *studiile literare* generate de *teoriile mimetice*, care identifică opera cu *realitatea* denotată de operă. Aceste științe studiază literatura în relația sa cu realitatea reprezentată, analizînd opera de artă literară în termeni de *referință* și de *lume*. Aici se încadrează majoritatea tipurilor de hermeneutică (de exemplu, hermeneutica textului, teoretizată de Paul Ricœur). În fine, în cea de a patra categorie, intră *studiile literare* întemeiate pe *teoriile pragmatice ale literaturii*, în care accentul cade pe publicul căruia opera îi este destinată. Din perspectiva deschisă de teoriile pragmatice, cercetarea literaturii înseamnă *studiul efectelor pe care opera le produce asupra receptorului*. Se încadrează aici estetica receptării, psihologia și sociologia receptării, un anumit tip de istorie literară, dar și istoria mentalităților, a ideilor etc.

Obiectivul de bază al hermeneuticii literare îl constituie *descoperirea, înțelegerea și interpretarea sensurilor operelor literare*, operații pe cît de simple în aparență, tot pe atît de complicate în desfășurarea travaliului interpretativ propriu-zis. Și aceasta, deoarece atunci cînd vorbim despre sensurile operei literare, trebuie să precizăm la care sensuri ne referim. Ne putem referi la sensurile „lunii operei” (în termenii consacrați de Paul Ricœur mai cu seamă), ceea ce alții ar numi *referința* operei (reprezentînd tot un nivel de sensuri). Sau ne putem gîndi la sensurile rezultate din „lucrul operei” asupra lectorului, la cele derivate din *intentio lectoris* (Umberto Eco) sau la cele dezvoltate la nivelul lingvistico-retoric și poetic al textului supus interpretării. În funcție de specificitatea și complexitatea sensurilor căutate hermeneutica se întîlnește pe terenul interpretării cu alte discipline care au ca obiect de studiu textul operei literare.

Se întâlnește cu filologia, mai ales atunci când este vorba despre un text vechi, cu mai multe ediții, purtînd sau nu girul auctorial. De nedespărțit de filologie este *critica genetică*, pe care hermeneutica literară își fundamentează nu de puține ori speculațiile și presuposițiile interpretative. De un mare folos îi sînt, de asemenea, contribuțiile criticii literare și cele de istorie literară. Pe acestea hermeneutica literară le poate confirma sau le poate infirma. Se poate sprijini pe rezultatele lor pentru a-și construi ipotezele, după cum se poate referi la ele în mod polemic. În acest din urmă caz, ea poate să opună propriile ei presuposiții presuposițiilor pe care s-au întemeiat interpretările omologate de istoria și critica literară. Într-un astfel de demers hermeneutic, foarte des întîlnit în studiile literare consacrate clasicilor, hermeneutica literară trebuie să poată reconstitui întreg travaliul interpretativ care a condus la rezultatele atestate de critica și istoria literară. Ca să refacă infrastructura judecăților de valoare ori de situare istorică, va trebui să apeleze la *estetică* (la filosofia artei, specificată într-un tip sau altul de estetică ori de poetică), la *istorie* (la toate compartimentele acesteia: de la fapte de istorie social-politică, la istoria ideilor și a artei, pînă la date de istoria religiei și a moravurilor, a mentalităților și a ideilor), la *științele limbii și ale stilului* (atunci cînd textul o cere, din pricina limbii vechi sau a limbajului argotic ori din alte cauze) etc. Pentru a putea face față unei întreprinderi de asemenea anvergură, hermeneutul literar trebuie ca el însuși să posede multiple cunoștințe din toate aceste domenii și din altele pe care o operă sau alta i le-ar pretinde. Altfel spus, el trebuie să fie un erudit, posedînd o bogată memorie literară și culturală și avînd, în plus, apetit speculativ și discernămint. Pe lîngă aceste caracteristici generale, practicianul hermeneuticii literare trebuie să fie un profesionist al rigorii. Fără rigoarea înțelegerii, fervoarea speculativă se transformă în emfază. El trebuie să-și autoevalueze în permanență activitatea de interpretare, fiind conștient că există niște *limite ale interpretării*: obiective și subiective.

Hermeneutica literară, ca orice tip de hermeneutică, își controlează în permanență presuposițiile fondatoare ale demersului în-

terpretativ, conștientizînd limitele intrinseci și extrinseci ale activității pe care o desfășoară, *pe măsură ce se desfășoară*. Nevoită să revină asupra a ceea ce face ori de cîte ori apar discordanțe între rezultate și presuposițiile formulate, hermeneutica literară implică și o componentă de *filosofie practică*, un ethos specific al cercetării, o anume umilitate spirituală, fără de care nu poate apărea dorința de a înțelege mai bine, mai mult etc.

În plus, hermeneutica literară – în conjuncția sa cu diverse tipuri de discipline – trebuie să rămînă mereu deschisă intuițiilor care i le poate oferi un rezultat sau altul, pe care însă nu le poate adopta fără evaluare și autoevaluare. Încrezătoare și suspicioasă în același timp față de rezultatele altor științe ale literaturii, hermeneutica literară nu poate neglija determinațiile *extra-, para- și supratextuale*, cu care împreună *textul* devine obiect al comprehensiunii, căci se poate întîmpla ca uneori tocmai aceste determinații să fie decisive pentru amorsarea unei *alte* interpretări. Textul sau opera literară sunt întotdeauna situate în anumite orizonturi culturale, istorice, filosofice. Orizonturile din care fac parte (orizonturi hermeneutice) modelează *înțelegerea și interpretarea textelor*, marcîndu-le într-un fel sau altul, mimetic sau antimimetic, în consens sau în disensiune cu un anume tip de *Weltgeist* sau de *Zeitgeist*. Raportările negative, polemice sau profund nihiliste față de *trend-urile* epocii in-formează subtil opera, iar o interpretare te-meinică nu va putea niciodată să ignore asemenea determinații extrinseci ale organizării operei în termenii ei de lume (*ontos* specific) sau de *poiesis*.

Dacă cunoștințele necesare abordării operei dintr-o perspectivă imanentă, funcționînd ca instrumente de analiză structurală, sunt cunoscute în general drept *cunoștințe de specialitate* sau *tehnice*, cunoștințele necesare abordării operei dintr-o perspectivă extrinsecă sunt numite *cunoștințe de fundal* (așa-zisele *Hintergrundwissen*) sau *competențe culturale generale*. Împreună, cunoștințele tehnice și cele de fundal formează un cerc hermeneutic. Raportul dintre ele este unul de corelație obligatorie. Interdisciplinaritatea

și pluridisciplinaritatea se concretizează în conjugarea diferitelor cunoștințe și competențe de strictă specializare cu cunoștințele și competențele culturale de nivel general. *Rigoarea și erudiția* specifice hermeneuticii tradiționale nu pot lipsi nici din hermeneutica literară.

Caracterul *interdisciplinar* al acestei științe rezidă, așadar, în raporturile pe care le are cu disciplinele fundamentale invocate (filosofie, istorie, antropologie etc.), precum și cu disciplinele generale ale literaturii și ale limbii (precum lingvistica, istoria limbii, istoria și critica literară, poetica, stilistica etc.). Caracterul *pluridisciplinar* reprezintă o consecință a dezvoltării și cultivării caracterului său *interdisciplinar*, o consecință directă a vocației sintetice și un imperativ de fond al investițiilor sale. Altfel spus, hermeneutica literară utilizează în practica interpretativă tot ceea ce îi este util pentru atingerea scopului, care constă în reconstituirea – de multe ori, o reconstrucție – a sensurilor operei literare. Ea va utiliza în demersul său tot ceea ce este important pentru *aprehendarea, comprehensiunea și explicarea* sensurilor operei, punând la contribuție toate datele pe care le posedă din alte domenii ale cercetării fenomenului literar: de la achizițiile istoriei și criticii literare, la datele cele mai noi ale simbolologiei sau metaforologiei. Pentru ca achizițiile diverse să nu transforme hermeneutica literară într-o simplă operație de însumare de date, într-un inventar (eventual superior) de informații cu privire la un text, selectarea, prelucrarea și înglobarea acestor date heterogene ca proveniență și specific trebuie să se producă conform unei *logici interne a interpretării*, ce nu trebuie niciodată pierdută din vedere. Altminteri, hermeneutica literară riscă să se transforme într-o disciplină cumulativă oarecum parazitară pe trunchiul și așa destul de ramificat al științelor literare. Astfel de riscuri pot fi evitate doar atunci când demersului interpretativ nu-i lipsește tensiunea speculativă, garantată și controlată de fermitatea acelor presupoziii care posedă forța de a orienta interpretarea și întreaga activitate hermeneutică pe o direcție inechivocă. Oricâte devieri de la această linie

s-ar produce prin diversele și necesarele asociații de idei care survin pe parcurs, fermitatea direcției de interpretare se păstrează atunci când nu sunt pierdute din vedere premisele, *ipotezele de lucru* cu care s-a pornit. Intuirea nucleului original al operei (acel *Keimentschluß* de care vorbea Schleiermacher, „decizia embrionară” a textului) mobilizează, pe de o parte, eforturile de asimilare a unui volum cât mai mare de date, favorizînd, pe de altă parte, integrarea organică a tuturor datelor reținute în sisteme concentrice de dezvoltare a sensului, prin raportări permanente și succesive la punctul de pornire. Conchizînd, hermeneutica literară ar trebui să probeze, pe lîngă vocația *sintetică* și *sistematoare*, și o mare *capacitate de integrare* a datelor furnizate de alte științe, tinzînd în mod asimptotic spre statutul unei discipline *integraliste*.

În plan istoric și geografic, hermeneutica literară se întâlnește mai puțin ca disciplină speculativă și mai mult ca practică interpretativă. În spațiul culturii române, abia de există preocupări de a împămînteni teoria hermeneuticii generale, cît despre fundamentarea teoretică a hermeneuticii literare nu poate fi încă vorba⁴⁰. Eforturile de întemeiere teoretică, atîtea cîte sunt, nu depășesc, în spațiul românesc, de cele mai multe ori, dimensiunile unor capitole propedeutice la lucrări de hermeneutică practică.⁴¹ Mai des întîlnite sunt, la noi, lucrările de hermeneutică practică sau aplicată, neomologate ca atare de critică în epoca în care au apărut. În planul hermeneuticii literare (practice) se situează cele mai bune cărți ale lui Sergiu Al-George, Alexandru Paleologu, unele cărți ale lui Vasile Lovinescu, sintezele erudite ale lui Ion

⁴⁰ Ar fi, totuși, niște excepții, precum cartea lui Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, ed.cit., utilă unei teorii a hermeneuticii literare. La fel de utile sînt, evident, cărțile de teoria lecturii (și relecturii) datorate lui Paul Cornea, Matei Călinescu ori Gelu Ionescu.

⁴¹ A se vedea, în special, lucrările lui Adrian Marino pomenite deja: *Hermeneutica ideii de literatură*, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, chiar volumele *Biografiei ideii de literatură*.

Filipciuc, dar și unele cunoscute „comentarii literare” realizate de Constantin Noica, Mircea Eliade sau Ioan Petru Culianu (aceștia doi din urmă fiind și teoreticieni ai unor tipuri de hermeneutică). Cartografierea amănunțită a operelor de hermeneutică românească (teoretică și practică) și evaluarea lor, din unghiul metahermeneutic gadamerian al raportului dintre *adevăr* și *metodă*, reprezintă o temă de cercetare în sine.

În contextul evoluției generale a hermeneuticii și al extremei ei specializări, nu întotdeauna benefice, căci excesele nuanțării erodează caracterul sintetic și vocația integralistă definitorii pentru această știință, hermeneutica literară își poate delimita statutul prin identificarea obiectivelor pe care și le propune și prin precizarea relațiilor pe care le are cu celelalte tipuri de hermeneutică, precum și cu celelalte științe interpretative. Sintetizând datele de până acum, hermeneutica literară este o hermeneutică specială, parte integrantă a hermeneuticii generale. Ca disciplină interpretativă, hermeneutica literară funcționează după anumite reguli și principii liber alese, însă aflate totdeauna în corelație cu obiectivele propuse. Obiectivul central sau de fond al hermeneuticii literare îl constituie relevarea și (re)construcția sensurilor originare ale operei (textelor) literare, obiectiv la care se poate ajunge pe una sau mai multe dintre căile de mai jos: descrierea și (re)construirea lumii proiectate/create (iar nu reflectate) de operă, prin analiza miturilor și/sau a simbolurilor, prin abordarea fenomenologiei experienței estetice (întîi de toate, o experiență a lecturii, suscitînd o hermeneutică axată pe receptor și pe productivitatea lecturii) etc.

Revenind asupra celor discutate la începutul acestui capitol, o bună platformă pentru o teorie generală a hermeneuticii literare s-ar putea identifica în hermeneutica lui Schleiermacher, continuată și completată de *lingvistica textului* a lui Eugeniu Coșeriu. Pentru latura *lingvistică* a operei de artă literară, exploatarea hermeneuticii lui Schleiermacher a fost deja înfăptuită de Eugeniu Coșeriu. Pentru a investiga întreg *universul hermeneutic* pe care îl implică textul – în cadrul căruia *experiența estetică* pe care o favori-

zează literatura este esențială (pentru Gadamer, ca și pentru Jauss) – hermeneutica literară (viitoare) ar trebui să adauge achizițiilor de lingvistica textului viziunea și termenii furnizați de ontologia operei de artă (în fundamentarea lui Heidegger, Gadamer, Roman Ingarden).

II.4. Relațiile hermeneuticii literare cu alte științe ale literaturii. Hermeneutica literară și stilistica. Hermeneutica literară și poetica

Hermeneutica literară împarte, în aparență, aproximativ același domeniu de studiu cu celelalte științe ale limbii și literaturii, tradiționale sau moderne. Dintre științele tradiționale au fost amintite deja filologia, lingvistica, istoria limbii, istoria și critica literară, teoria literaturii. Împreună cu acestea trebuie pomenite: estetica, poetica, stilistica, semiotica, cu toate ramificările lor specifice. Unele dintre disciplinele amintite (poetica, stilistica) au cunoscut o dezvoltare deosebit de intensă în secolul al XX-lea, așa încât ar putea fi trecute în rîndul științelor moderne ale literaturii. Lor li se alătură științele moderne de graniță precum: *sociopoetica*, *antropologia literară*, *științele imaginarului*, *mitopoetica*, *mitanaliza*, *mitocritica*, *psihocritica*, *pragmatica*.

Cu toate aceste științe hermeneutica literară trebuie să se confrunte, pentru a-și impune specificul și identitatea, dar și pentru a-și împlini obiectivele, dat fiind caracterul său *inter-* și *pluridisciplinar*. Pe de altă parte, nu trebuie uitat faptul că relațiile dintre noua hermeneutică literară și unele dintre vechile ori recente științe ale literaturii sînt relații constitutive, istoricește dezvoltate. O nouă disciplină – cum este și nu este hermeneutica literară – nu poate să se impună atenției doar în baza moștenirii ei istorice, dă-tînd de la Schleiermacher și chiar dinaintea lui. Ea trebuie să intre în dialog cu toate disciplinele mai sus amintite și să funcționeze, dacă nu ca un *organon* pentru științele literaturii (ale textului, dis-

cursului, imaginarului literar etc.), atunci ca o cale de evaluare și control epistemologic pentru disciplinele amintite. Asumînd sarcina de a evalua și valida interpretările furnizate de hermeneuticele rivale sau complementare, hermeneutica literară se transformă într-o *metahermeneutică*.

Pentru a putea ajunge la un asemenea statut, hermeneutica literară ar trebui să se redefiniească, în dublu sens: *în sens regresiv*, urmînd linia recuperării trecutului și a fundamentelor ei tradiționale și, mai apoi, *în sens prospectiv*, urmărind legitimarea ei ca disciplină teoretică și de control epistemologic pentru toate celelalte științe ori discipline ale literaturii.

Generalizarea metodei hermeneutice în studiile literare după Schleiermacher, așadar din romantism încoace, a transformat critica și istoria literară (științe corelative, după cum se știe), a favorizat dezvoltarea comparatismului literar și, o dată cu acesta, a favorizat dezvoltarea teoriei literaturii (primii mari teoreticieni apar în prima jumătate a secolului al XX-lea). În timp, după cum arată unii cercetători ai fenomenului⁴², teoria literară s-a dezvoltat și ca teorie a literaturii comparate, ceea ce s-a regăsit mai tîrziu ca poetică comparată (*die vergleichende Poetik*). Numai că dezvoltarea teoriei literaturii comparate și a teoriei literare în sine ar fi greu de imaginat în afara utilizării, mai mult sau mai puțin empirice, a metodei hermeneutice, chiar cînd hermeneutica trecea drept simplu talent speculativ. În general, hermeneutica a fost admisă ca necesară ori de cîte ori a fost vorba despre o abordare ontologistă a operei. Și în perioada structuralismului triumfător, abordările hermeneutice nu au lipsit, chiar dacă nu au format nici pe departe prim-planul dezbaterilor. Mai ales după declinul triumfalistelor științe pozitive și neo-pozitiviste ale literaturii, atenția s-a îndreptat și se îndreaptă tot mai mult spre hermeneutica istorică, de tradiție creștină sau de altă confesiune (Cabala, de exemplu), ca și

⁴² Cf. Adrian Marino, *Comparatism și teoria literaturii*, traducere de Mihai Ungurean, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 19.

spre hermeneutica filosofică (Heidegger, Gadamer și Ricœur), estetica fenomenologică (Roman Ingarden, Mikel Dufrenne ș.a.), spre *hermeneutica miturilor și a simbolurilor* (Gilbert Durand, Mircea Eliade, Paul Ricœur). Toate aceste domenii – pe care nici o știință a literaturii nu le mai poate ignora – trebuie să fie luate în considerare ca principalele izvoare de inspirație pentru ceea ce s-ar numi hermeneutica literară actuală. Acesta a fost, de fapt, și motivul pentru care am consacrat, în cartea de față, capitole speciale unor hermeneutici tradiționale, precum și hermeneuticilor miturilor și ale simbolurilor, ramuri importante ale hermeneuticilor literaturii.

Nu numai în cadrul studiilor literare de orientare net hermeneutică, precum cele bazate pe *teoriile mimetice*, s-a dezvoltat și adâncit interesul pentru problemele hermeneuticii, chiar dacă nicăieri precum aici nu poate fi remarcat caracterul compact și omogen al preocupărilor de a fortifica disciplina.

◆ Aspecte ale universului operei ori probleme ale descrierii referinței metaforice au redeșteptat interesul pentru hermeneutică și în cadrul poeticii structurale, al cărei obiect de studiu era *literaturitatea*. În contextul *teoriei metaforei* (metafora fiind definită ca principiu poetic de transfer și nu ca figură de stil⁴³), Ricœur delegă hermeneuticii sarcina de a finaliza analiza și interpretarea

⁴³ Preluându-l pe Nelson Goodman, Paul Ricœur constata: „Ca și pentru Aristotel, metafora nu este pentru Nelson Goodman o figură de discurs printre altele, ci principiul de transfer comun tuturor; dacă luăm drept fir conducător noțiunea de «schemă» sau de «regn», mai curînd decît cea de «figură», vom putea include într-un prim grup toate transferurile de la un regn la altul, fără intersectare: de la persoană la lucru, avem personificarea; de la tot la parte, avem sinecdoca; de la lucru la proprietate (sau etichetă), avem antonomaza. Într-un al doilea grup vom situa toate transferurile de la un regn la altul aflate în intersectare: deplasarea către partea de sus reprezintă hiperbola, cea către partea de jos, litota. Pentru un al treilea grup vor fi rezervate transferurile fără schimbare de extindere, ca, de exemplu, răsturnarea pe loc, în cazul ironiei.” (Paul Ricœur, *Metafora vie*, traducere și „Cuvînt înainte” de Irina Mavrodin, Editura Univers, București, 1984, p. 365-366).

metaforei. Cele trei cadre de identificare și definire a metaforei (tropologia, semantica discursului și semiotica) nu sunt suficiente pentru înțelegerea metaforei, întrucât n-au puterea să descrie implicațiile ontologice ale acesteia. Concret, teoreticianul francez susține că are nevoie de hermeneutică pentru ceea ce el numește „explicitarea ontologică a postulatului referinței”, în legătură directă cu conceptul (controversat) de „adevăr metaforic”. Cu acest prilej și în același plan, sînt interogați și evaluați termenii centrali ai oricărei hermeneutici: *adevăr, lume, realitate*.⁴⁴

În încercarea de a răspunde la întrebarea *ce înseamnă adevărul, lumea, realitatea*, Paul Ricœur pornește de la dezbaterea privind problematica *referinței* lansată de logicianul Gottlob Frege și filosoful lingvist John Searle. De la Frege, Ricœur preia ideea că: „*noi nu ne mulțumim cu sensul, avem nevoie de denotație ('referință', n.n.)*”⁴⁵. Este important de amintit că, pentru Frege, sensul e ceea ce spune propoziția, iar *referința / denotația* reprezintă „*acel ceva despre care este spus sensul*”.⁴⁶ John Searle, pe de altă parte, în *Speech Acts*, postulează teza potrivit căreia „*ceva trebuie să fie pentru ca [alt]ceva să poată fi identificat*.”⁴⁷ Pornind de la „nevoia de referință” postulată de cei doi, hermeneutul francez consideră că aceeași *nevoie de referință* îi animă și pe cei care ar vrea să aibă *sensul sau adevărul* întreg al operei literare. Și aceasta, deoarece *sensul „dat” (dezvoltat, produs, garantat de text, structură, discurs)* nu este *întreg sensul operei literare*.

Mai mult decît în discursul obișnuit, „*acel ceva despre care este spus sensul*” operei confirmă, complinește *ceea ce spune* textul. Sensul operei, dezvoltat de structura în funcțiune, indică ce este opera. Referința, *acel ceva despre care spune* textul, este ceea ce *face* (operează în sens cognitiv, afectiv etc.) opera. Raportul dintre *ceea ce este* și *ceea ce face* opera ar fi raportul între *sensul* și *referința*

⁴⁴ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 342.

⁴⁵ Apud Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 339.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 336.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 339.

ei. Ca problema dublului sens, „întrebarea cu privire la referință” trebuie pusă la două nivele diferite: „cel al *semanticii* și cel al *hermeneuticii*. La primul nivel, ea nu are în vedere decât entități ale discursului de rangul frazei. La cel de-al doilea nivel, ea se adresează unor entități de dimensiuni mai mari decât fraza”. La acest din urmă nivel, spune Ricœur, „problema își capătă întreaga sa importanță.”⁴⁸

De ceea ce este opera ca structură, stil pot da seamă teoriile semantice și semiotice ale discursului, de ceea ce face opera nu se poate ocupa decât hermeneutica, și aceasta, deoarece: „*Hermeneutica nu este altceva decât teoria care reglează trecerea de la structura operei la lumea operei.*”⁴⁹ Prin fixarea *lunii operei drept obiect* al hermeneuticii literare, Paul Ricœur se rupe definitiv de tradiția hermeneuticii literare romantice germane. El se distanțează, de exemplu, de Schleiermacher, ca și de Dilthey (cel care a făcut chiar hermeneutică literară, scriind despre Lessing, Goethe, Novalis), ale căror concepții hermeneutice vizau identificarea intenției autorului și descoperirea naturii (sufletești) a autorului în natura (sufletească) a cititorului.

◦ Hermeneutica lui Ricœur, cu postularea celor două nivele de sens, depășește abordările structuraliste, fixate, de obicei, pe sensurile imanente ale textului literar. În epoca sa și în contextul științific francez, în care a existat un soi de entuziasm al autolimitării la sensurile structurii operei, poziția hermeneutului era mai degrabă singulară. În poetica structurală, de exemplu, preeminența funcției poetice asupra celorlalte funcții ale limbii în textul literar⁵⁰, teză susținută de Jakobson, a dat apă la moară celor care, și înainte sau independent de Jakobson, considerau că opera lite-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 335.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 340-341.

⁵⁰ Asupra acestui punct, Eugeniu Coșeriu formulează serioase obiecții. Una dintre acestea vizează faptul că nu doar în textele literare prevalează funcția centrată pe mesaj, ci și în anumite texte publicistice, precum sloganele politice (*I like Ike*, exemplul dat de savant) ori limbajul reclamelor etc.

rară are numai conotații, nu și denotații, așadar, că aceasta este lipsită de referință. Afirmând prevalența funcției poetice asupra celorlalte funcții în cadrul textului literar, Jakobson subordonează funcția referențială funcției poetice, ba chiar o și suspendă, știut fiind că funcția poetică este centrată pe *mesaj*, iar nu pe *referința* textului. Ideea că textul literar nu are *referință* (pentru că el nu se referă la o lume, ci își construiește și impune propria sa lume) are rădăcini în teoria romantică cu privire la autonomia operei de artă și caracterul autotelic al artei înseși.

După cum se știe, poetica de inspirație semiotică este centrată pe identificarea *modelului operei*, iar nu pe *ființa* ei. Ea este interesată de descrierea modului de existență (și de funcționare) al operei, dezinteresându-se de esența ei, de ceea ce ea este. Dar pentru a putea vorbi *despre cum* este opera literară, trebuie mai întâi să știm *ce este* aceasta. Răspunsul la întrebarea *ce este opera de artă literară* presupune un ocol prin istoria esteticii literare și a esteticii generale, care au furnizat de-a lungul timpului mai multe modele de înțelegere a fenomenului artistic și a fenomenului literar: de la marile autorități ale filosofiei antice (Platon, Aristotel), pînă la filosofi și esteticieni ai secolului al XX-lea (Heidegger, Gadamer, dar și Roman Ingarden, Hans-Robert Jauss ș.a.).

Abordarea operei literare din perspectiva poeticii semiotice a privilegiat, pentru un timp, cel puțin în unele spații ale studiilor literare, latura ei de discurs, organizarea ei ca structură, în care esențiale sînt *relațiile*, *transformările* și *autoreglarea* (specifice oricărui sistem), iar nu *entitățile*. Impulsuri de a privilegia relațiile dintre entități în dauna entităților nu au venit, cum s-ar putea crede, numai din partea structuralismului lingvistic, triumfător mai ales în științele sociale, ci și din partea științelor naturii. Mai precis, din noile descoperiri făcute în fizică. Cu alte cuvinte, un trend general al desubstanțializării lumii din științele pozitivistice, corelat cu dezantropologizarea științelor culturii din motive de rigoare științifică, reprezintă posibile explicații pentru excesele apărute pe terenul studiilor literare (stilistico-poetice și retorice). Dispari-

ția operei literare din sfera de preocupări a poeziei semiotice, de exemplu, ca și din sfera stilisticii funcționale, a însemnat, în consecință, dispariția criteriilor prin care se mai putea distinge între un text literar „eminent” (Gadamer) și o practică discursivă oarecare. Transformarea înțelegerii literaturii nu a făcut decât să adâncească criza din interiorul literaturii, criză transferată și în planul științelor literaturii.

Pe fondul acestor consecințe se insinuează în sfera științelor de inspirație semiotică o altă criză, care va deveni tot mai accentuată, dar care va avea și efecte pozitive. Unul dintre ele a fost redefinirea obiectivelor științelor literaturii. A apărut și cu timpul s-a impus ideea co-prezenței științelor mai noi în corelație cu hermeneutica. Acest lucru s-a întâmplat în plină modă structuralistă, căci, pe la mijlocul anilor '60 ai secolului trecut, Paul Ricœur declara: *nici o semiologie nu se poate dispensa de hermeneutică*.

Din acest motiv, ni se pare potrivit să revenim asupra viziunii hermeneutului francez cu privire la ceea ce înseamnă interpretarea unei opere literare. În termenii lui, „a interpreta o operă înseamnă a desfășura lumea la care ea se referă în virtutea «disponerii» sale, a «genului» său și a «stilului» său.”⁵¹

Accentul este pus pe aspectul specific hermeneutic al interpretării: interpretarea operei înseamnă „a desfășura lumea la care ea se referă”. Asumarea acestei prime părți a definiției implică, din partea lui Ricœur, acceptarea postulatului referinței, în contra și în pofida celor care, contemporani cu el, susțin că opera literară nu are referință, pentru că este suspendată, abolită, deconstruită ori construită (instituită) de fiecare dată altfel în procesul receptării. Pentru el, ca pentru orice hermeneut veritabil, opera literară există tocmai pentru că există lumea operei literare. De altfel, filosoful francez se declară un adept al concepțiilor lui Nelson Goodman⁵²,

⁵¹ Cf. Paul Ricœur, *Metafora vie*, p. 340-341.

⁵² Pentru o viziune de ansamblu asupra acestor concepții, a se vedea Nelson Goodman, *Languages of Art, an Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co, 1968, apud Paul Ricœur, *Metafora vie*, p. 358.

estetician american care „reorganizează lumea în termeni de opere și operele în termeni de lume”. În contextul filosofiei estetice militante (sînt termenii lui Ricœur) dezvoltate de Nelson Goodman, *Work* și *World* își corespund.⁵³

În viziunea lui Ricœur, *lumea* (ca *plan al sensului*, fără îndoială) la care trimite opera de artă literară nu se prezintă în mod spontan conștiinței, trebuind să fie „desfășurată” de interpretare, adică *restituită* pe măsură ce este *reconstruită*. Reconstruirea se face în sensul invers al *poiesis*-ului. În altă parte, Ricœur nuantează: „Mai întîi, discursul este sediul unei munci de compunere, sau de «dispunere» – pentru a relua cuvîntul folosit de vechea retorică –, care face dintr-un poem sau dintr-un roman o totalitate ireductibilă la o simplă sumă de fraze. Apoi, această «dispunere» ascultă de reguli formale, de o codificare, ce nu mai ține de limbă, ci de discurs, și care face din acesta ceea ce am numit un poem sau un roman. Acest cod este cel al «genurilor literare», adică al genurilor care reglează *praxis*-ul textului. În sfîrșit, această producere codificată se termină printr-o operă singulară: cutare poem, cutare roman. Această a treia trăsătură este în cele din urmă cea mai importantă; o putem numi stil, înțelegînd prin aceasta, împreună cu G.-G. Granger⁵⁴, ceea ce face din operă o individualitate singulară. (...) Acesta este – conchide Ricœur – *lucrul* căruia i se adresează munca de interpretare: *textul ca operă*; dispunerea, apartenența la genuri, efectuarea într-un stil singular, iată categoriile proprii ale producerii discursului ca operă.” (s.n.)

De remarcat în concepția lui Paul Ricœur este faptul că el situează poetica în fața stilisticii în privința investigațiilor semiotice, și aceasta, deoarece poetica vizează niște proprietăți mai generale ale literaturității decît stilistica, știință a *singularităților*.

În esență, în viziunea lui Paul Ricœur, opera literară trimite la o lume în calitatea ei de triplă construcție (lingvistică): *construcție*

⁵³ Cf. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 358.

⁵⁴ Cf. G.-G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Éd. A. Colin, 1968.

estetico-retorică; construcție poetică, (implicînd codificările de gen: roman, poem, dramă etc.) și *construcție stilistică*, implicînd aspectele individuale pe care le îmbracă codificările anterioare, respectiv individualizarea prin limbaj (stilul propriu).⁵⁵

Nu trebuie ignorat faptul că toate cele trei aspecte ale creației literare se intercondiționează, atît în procesul de producere (*poiesis*), cît și în ceea ce am putea numi procesul de concretizare a *schemelor* operei (în termenii lui Roman Ingarden), în cadrul experienței estetice. Evocarea acestei triplu ierarhizate arhitectonici a operei nu trebuie să eclipseze caracterul sinergic al celor trei tipuri de construcție în planul constituirii (sau al instituirii) lumii la care se referă opera. Toate, în mod simultan, iar nu doar una sau alta dintre aceste ipostaze, fac posibilă și realizează referința, participă la constituirea ei. Din această cauză, *interpretarea operei* – sarcina fundamentală a hermeneuticii literare, nu se va putea lipsi de investigațiile *stilistice și poetice*. Evident că interpretarea operei de artă literară drept triplă construcție lingvistico-estetică se va face în contextul demersului hermeneutic oarecum *à rebours*, dat fiind că hermeneutica literară este (încă de la Schleiermacher) „inversul stilisticii și al poeziei”.

În descrierea operei de artă literară realizată de Ricœur, există un proces de dez-abstractizare în trepte: de la abstractitatea maximă a normelor de organizare a artei în general⁵⁶, la abstractitatea normelor de organizare după coduri artistice specifice (curentelor literare, crezurilor artistice, credințelor filosofico-religioase etc.), pînă la concretețea stilului individual. Stilul reprezintă *personalizarea* celor dinainte în scriitura sau limbajul unui autor. Expresiile idiosincratiche ale acestuia constituie domeniul de studiu al *stilisticii cu stil*, în viziunea căreia stilul este *creație și obiect singular*, corelat al unei existențe individuale. Dacă o poetică *dezanthropologi-*

⁵⁵ Cf. Paul Ricœur, *Metafora vie*, p. 339-340.

⁵⁶ Înțelegem prin normă legea internă de organizare (și de funcționare), nu ceva de ordin prescriptiv, stabilit din afară.

zată mai este încă posibilă, date fiind proprietățile generale ale literaturității, o stilistică asemenea este fără sens. Stilul, conceput filosofic, drept *obiect singular*⁵⁷, iar nu semiotic, ca structură în funcțiune (a unei variante) a limbii, implică figura omului în individualitatea ei ireductibilă.

În contextul dezvoltării aproape aiuritoare a disciplinelor specializate în studierea diferitelor elemente de estetică, poetică sau de stilistică în anii secolului al XX-lea, se ridică o întrebare: *la care estetică, la care poetică și la care stilistică apelăm în cadrul interpretării noastre?* Sînt acestea în acord epistemologic de principiu cu hermeneutica pe care o practicăm? Răspunsul nu este ușor de dat. Credem că un răspuns de natură să estompeze, dacă nu să înlăture, toate suspiciunile necesită un ocol prin *filosofia artei și filosofia limbajului* – în care își au întemeierea toate tipurile de poetică și de stilistică. Nu trebuie ignorate nici teoriile receptării, ale lecturii și (re)lecturii, fără de care interpretarea operei de artă literară ca univers al experienței estetice ar fi imposibilă. Acestea reprezintă, după opinia noastră, orizonturile care ar permite alegerea în cunoștință de cauză, și nu din capriciul urmăririi unor mode științifice și culturale, a acelor fundamente care să garanteze, din punct de vedere epistemologic, validitatea demersurilor hermeneutice întreprinse pe teritoriul literaturii.

⁵⁷ Termenii unei astfel de definiții a stilului au fost reactualizați de Laurent Jenny, stilistician francez de ultimă generație. Pentru detalii, a se vedea: Laurent Jenny, „L'objet singulier de la stylistique”, în vol. *Semiotica și poetica* (cuprinzînd lucrările celui de-al V-lea Simpozion Internațional de Stilistică, poetică și semiotică), Cluj-Napoca, 1992 – acum, și în versiune românească, *Rostirea singulară*, traducere și postfață de Ioana Both, prefață de Jean Starobinski, București, Editura Univers, 1999.

CAPITOLUL III

Hermeneutica literară și științele culturii. Hermeneutica miturilor

III.1. Mit, mitologie, mitologizare.

Teorii (concurente) ale mitului.

Demitologizarea și remitologizarea în cultura modernă (și postmodernă)

În științele culturii, cu deosebire în istoria religiilor și în anumite tipuri de antropologie, în etnologie, în diferite științe ale imaginarului etc., hermeneutica se întâlnește mai ales în calitate de *ars*, 'tehnologie a înțelegerii', *practică generalizată de interpretare*. În această ipostază, hermeneutica presupune *erudiție* (nu numai filologică) și *rigoare*, eforturi de *sinteză* și de *sistematizare a datelor*, dar și *capacitate proiectivă și imaginativă*, necesară în formularea *ipotezelor de lucru*, ca și pentru elaborarea interpretărilor propriuzise. O realitate precum mitul implică multe registre de definiție, datorate tradițiilor diferite care și-l asumă și care îl legitimează ca obiect de studiu pentru istoria religiilor („mitul relatează o istorie sacră”, „un eveniment petrecut în timpurile primordiale”, după cum spunea Mircea Eliade), pentru poetică („sistem de motive”, Boris Tomașevski) sau pentru antropologie („sistem dinamic de simboluri, arhetipuri și scheme care, sub impulsul unei scheme, tinde să compună o povestire”, Gilbert Durand). Pe de altă parte, legătura dintre mit și simbol este una constitutivă: „mitul interpretează, dezvoltă și

sistematizează simbolurile"¹, tot așa cum ritualul actualizează și *prezentifică* mitul.

Definițiile de mai sus vizează aspectele structurale ale mitului, forma și structura lui, precum și relațiile sale cu alte elemente situate în același plan cultural (simboluri, ritualuri, arhetipuri). Dar mitul nu este studiat numai sub aspectul formei și al structurii, ci și sub aspectul funcțiilor îndeplinite (religioasă, socială, intelectuală etc.). Dintre acestea funcția *religioasă* rămîne cea mai importantă funcție de care se leagă „mitul-revelație” (în termenii lui Pierre Brunel²), recunoscut, uneori, și ca *mit (etno-)religios*, mit fondator, fundamental în orice sistem religios. În context religios, mitul este recunoscut ca ontofanie³, ca furnizor al ontologiei fundamentale. În această calitate mitul interesează deopotrivă istoria și filosofia religiilor⁴, etnologia și antropologia, dar și teologia, care îl preia în problematica limbajului specific al revelației religioase, din unghiul capacității sale kerygmatică.

Pentru un filosof ca Friedrich Nietzsche (un mare iubitor de mituri, cunoscut ca *demitizator*, dar și ca un original și puternic *remitologizator*), mitul este nici mai mult, nici mai puțin decît „chintesența universului”⁵. După Nietzsche, mitul conferă vitalitate, coerență și

¹ Cf. Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 102.

² Pierre Brunel este, alături de Gilbert Durand și alții, unul dintre teoreticienii de bază ai mitocriticii. Cf. Pierre Brunel, *Mythocritique, théorie et parcours*, P.U.F., Paris, 1992.

³ „În culturile în care mitul este încă viu, unde este atașat unui cult și inspiră și justifică un comportament religios, el este departe de a desemna o simplă ficțiune”, ba mai mult: „Întrucît orice mitologie este o ontofanie, mitul acționează ca un revelator ontologic și existențial.” Aurel Codoban, *op. cit.*, p. 102.

⁴ Filosofia religiilor favorizează, credem noi, cea mai productivă perspectivă de teoretizare a mitului, perspectivă pe care nici o hermeneutică a mitului nu o poate ignora.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, în volumul *De la Apollo la Faust. Dialog între civilizații, dialog între generații*, antologie, „Cuvînt înainte” și note introductive de Victor Ernest Mașek, Editura Meridiane, București, 1978, p. 287.

unitate unei culturi: „Fără mit însă, orice cultură își pierde vitalitatea sănătoasă și creatoare. Numai un orizont împrejmuț de mituri făurește unitatea unui curent de cultură”.⁶ În concepția sa, prin mit, prin imaginile mitice se prezervă identitatea unei culturi (astfel codificate) și se salvează elementele esențiale din existența unui om sau a unui popor. Prin mituri omul se înțelege pe sine și înțelege lumea în care trăiește, iar această supremă coeziune realizată de mituri nu poate fi ignorată nici de puterile politice: „Menirea imaginilor mitice este de a fi paznicii demonici și invizibili înzestrați cu ubi-cuitate, sub oblăduirea cărora omul își tălmăcește viața și luptele. Chiar statul nu cunoaște legi nescrise mai puternice decât cele ale temeliei mitice care garantează legăturile cu religia, ca și geneza sa din mit.”⁷ Nietzsche găsește vinovat socratismul de diminuarea sau pierderea forței miturilor antice, pe care le preferă celor iudeo-creștine, cu care s-a aflat într-o nesfârșită (și teribilă) polemică. Dionysos și Apollo sînt, după Nietzsche, zeii tutelari ai artei și, cum pentru el „existența și lumea nu par justificate decât ca fenomen estetic”⁸, mitul lui Dionysos și mitul lui Apollo reprezintă originile artei: *Dionysos* ca zeu al muzicii și al tragediei, *Apollo* ca mit emblematic pentru artele plastice. Cei doi zei personifică două principii estetice diferite, pe care nimeni pînă la Schopenhauer (acest original și teoretician al muzicii ca expresie directă a Voinței înseși⁹) și Wagner nu le-a intuit și urmat (cum a făcut-o Wagner, de exemplu, un mare schopenhauerian).¹⁰

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 288.

⁸ *Ibidem*, p. 293.

⁹ Pentru Schopenhauer, muzica este: „imaginea directă a voinței înseși. «Muzica ar reprezenta nu lumea fizică, ci realitatea metafizică, lucrul în sine»”. Friedrich Nietzsche, *op. cit.* 251.

¹⁰ Spune Nietzsche: „În opoziție cu toți acei care să străduiesc să deducă artele dintr-un singur principiu, ce ar fi izvorul de viață necesar oricărei opere de artă, eu îmi ațintesc privirile asupra celor două zeități artistice ale elinilor, Apollo și Dionysos, și recunosc în ele întrupările și simbolurile vîi a două lumi de artă, distincte prin esența lor cea mai profundă și prin țelurile lor cele mai înalte.

Acestea ar fi aspectele generale sub care este cunoscut, studiat și utilizat mitul. Există însă și multă varietate în valorificarea și înțelegerea miturilor și a funcțiilor acestuia în diverse epoci istorice. În anumite culturi sau epoci, precum Antichitatea, miturile reprezentau într-o mai mare măsură un limbaj în sine, conservat ca atare prin forma criptică a simbolurilor, dar și prin utilizarea lui rituală. Omogenitatea și forța de impact a miturilor se păstrează cel puțin pînă prin secolele V-IV î.Hr., cînd, după cum susțin istoricii și filosofi (Platon printre ei), începe un proces de șubrețire a religiilor și a instituțiilor aferente. Epocile de plenitudine a mitului sînt urmate de perioade în care mitul este problematizat, pus în discuție sub aspectul adevărului său intern. Se întîmplă aceste lucruri mai ales în perioadele de mari prefaceri istorice, în care se schimbă paradigmele mitice, o dată cu religiile aferente. Un exemplu este formarea Europei creștine, caracterizată prin *demitologizarea* lumii vechi și *remitologizarea* lumii noi. Prin analogie, am putea spune că limbajul miturilor trece, în spațiul Antichității tîrzii, prin aceeași mutație radicală prin care au trecut limbile naturale: de la limbile de mare prestigiu ale civilizației greco-latine la limbile vernaculare postimperiale, formate și pe baza lor, dar fiind cu totul altceva decît acestea. Ca și limbile nou apărute, care au suplinit aproape perfect limbile vechi, miturile noi nu le-au putut scoate cu totul pe cele vechi din memoria umanității creștinate. Ele s-au teaurizat în memoria popoarelor nou constituite, mai întîi, prin convertirile parțiale sau totale ale unor elemente. Implicînd un oarecare coeficient de degradare (infantilizare), unele mituri au îmbrăcat forma superstițiilor ori a credințelor populare. Nu trebuie uitată nici resurecția repetată a vechilor paradigme mitologice și a limbajelor acestora în perioade istorice

Apollo îmi apare ca geniul ce clarifică noțiunea de *principium individuationis*; nu-mai cu ajutorul lui este posibilă mîntuirea prin aparență. Dimpotrivă, chiotul de bucurie mistică a lui Dionysos sfărîmă vraja individualității și deschide drumul către izvoarele existenței, către esența cea mai profundă a lucrurilor". *Nașterea tragediei, op. cit.*, p. 250. Cf. și p. 251.

favorabile: primele trei secole (gnostice) ale erei creștine, secolele XII-XIII, perioada Renașterii (după unii, cu începutul în secolele XII-XIII), perioada romantică (sfârșitul secolului al XVIII-lea, prima parte a secolului al XIX-lea, cu ramificații în ambele sensuri) și, evident, secolul al XX-lea (care ar putea, la rîndul său, să fie împărțit în mai multe secvențe). Este de la sine înțeles că în aceste perioade este reabilitat și limbajul simbolic care este constitutiv oricărui mit.

Ca și limbajul natural, mitul se întâlnește în toate sferele vieții spiritului, chiar dacă nu în aceleași proporții și nici cu aceeași funcționalitate. Este prezent, cum am mai spus, pentru structura sa specifică de limbaj simbolic (kerygmatic), în religie și în științele care se ocupă în mod tradițional de aceasta, dar și în arte. De altfel, e un lucru știut că în operele de artă (în literatură cu deosebire) mitul există și subzistă și datorită potențialului său kerygmatic, calității sale de *mesaj orientat*. Aceste *aspecte ale mitului* scapă cercetărilor literare (precum poetica, naratologia în special), fixate mai mult pe aspectele lui tehnice, ca și antropologiei, interesată mai mult de funcțiile lui socio-istorice și larg culturale.

În virtutea unor funcții pe care le realizează (gnoseologică, sociologică și pedagogică), mitul este utilizat adesea în formele de organizare sau de reprezentare a societății: în ideologie, în politică, dar și în sport sau în alte compartimente ale vieții comunității. Îndrăznim să credem că, în anumite cazuri, cum ar fi politica, ideologia, psihanaliza, mitul este utilizat chiar și pentru puterea lui simbolică (restaurativă sau instaurativă). Antropologia culturală este interesată cu deosebire de modalitățile prin care miturile configurează și legitimează o comunitate în plan istoric, o anumită hermeneutică este chemată „să examineze funcția religioasă a miturilor”, acordînd atenție nu atît „entităților simbolice, cît simbolismului funcțiilor (mitului, n.n.), raporturilor dintre figurile mitice.”¹¹

¹¹ Aurel Codoban, *op. cit.*, p. 104.

Fără a insista aici, trebuie să spunem că înmulțirea științelor care studiază mitul, fenomen ce caracterizează cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea, a condus la fragmentarea și atomizarea câmpului de studiu, favorizînd analiza în detrimentul sintezei. Amploarea acestui fenomen i-a obligat, printre altele, pe antropologi (în special pe Gilbert Durand) să se gîndească la o cale de unificare a câmpurilor epistemologice diferite asociate cercetării miturilor. Această cale trebuia să fie mai mult decît o *metodologie* (neîncetînd să fie și așa ceva, dar într-un sens special, *anti-metodic*, respectiv *anti-cartesian*), și nu mai puțin decît era vechea *mitologie* (în accepția romantică de 'știință generală a miturilor'). Așa a apărut proiectul *mitodologiei* lui Gilbert Durand, o știință prin care antropologul francez încearcă să propună (mai mult decît să impună) o soluție de (re)unificare a științelor despre mit, ca *organon* valabil pentru întreg domeniul cercetat de științele culturii. *Legitimitatea* noii discipline se revendică din chiar specificul obiectului de studiu, mitul. Prin mulțimea de funcții îndeplinite în plan cultural (religie, artă, filosofie etc.), social (în calitate de liant al comunităților, popoarelor etc.), istoric (participă la instituirea și constituirea tradițiilor) etc., mitul favorizează cercetările *inter-, pluri-* și chiar *transdisciplinare*.

În cele ce urmează ne vom ocupa de acele aspecte ale epistemologiei mitului, care sînt de natură să pregătească terenul pentru înțelegerea *problemelor teoretice ale interpretării miturilor* din operele literare, pe care aici doar le schițăm, reluîndu-le într-o formă mai sistematică în subcapitolul *Hermeneutica mitului*. Ne interesează mai puțin forma și aspectele pe care le îmbracă miturile în diferite epoci literare și la diverși scriitori, deși nu sînt cu totul ignorate nici acestea. Aglutinarea miturilor din literatură cu temele și motivele literare, iar, pe de altă parte, cu structurile narrative și/sau dramatice, a făcut ca interpretările să nu depășească, în unele cazuri, limitele unei analize imanentiste a textului, în spațiul a ceea ce se numește astăzi *mitocritică*. Un pas mai departe a fost făcut prin *mitanaliză*, care implică operații complexe de *contextualizare*, *decontextualizare* și *recontextualizare* a mitului. Opera-

țiile de acest tip sînt obligatorii, fiind cerute chiar de realitatea faptelor cercetate. Nimeni nu mai contestă astăzi raporturile corelative dintre mituri și diverse culturi sau curente culturale, raporturi asupra cărora Friedrich Nietzsche atrăgea atenția, cu mult înaintea constituirii mitanalizei: „Fără mit (...), orice cultură își pierde vitalitatea sănătoasă și creatoare. Numai un orizont împrejmuit de mituri făurește unitatea unui curent de cultură.”¹²

Mitul, ca și simbolul, reprezintă una dintre acele noțiuni istorice care nu ar putea fi mulțumitor descrise în afara tradiției în care și-au impus, o dată cu anumite constante semantice, care le-au asigurat perenitatea și circulația pînă în zilele noastre, un anumit sens, care le-au făcut mai demne de interes într-o etapă a istoriei decît în altă etapă. Interesul masiv acordat mitului în zilele noastre se datorează în mare măsură dezvoltării fără precedent a antropologiei culturale, proaspătul stindard sub care se încolonează iubitorii acestei „noi erudiții”, ca și snobii ce nu puteau lipsi nici din această modă științifică. Un nou miraj al pozitivismului își face loc în lumea științifică o dată cu dezvoltarea acestei discipline. Existența omului nu mai poartă tradițională povară a misterelor și a întrebărilor fără răspuns, atîta vreme cît totul se măsoară, se descrie, se explică. Fascinația stăpînirii obiectului de cunoscut (aici, existența omului, ceea ce dă valoare omului și existenței sale), specifică fiecărei forme de pozitivism și de neopozitivism, nu este întrecută decît de mirajul epuizării subiectului ori de iluzia progresivei și deplinei elucidări a problematicii omului. Și aceasta, în pofida falimentelor istorice repetate ale unor discipline tradițional interesate de om, precum teologia și filosofia, de exemplu, care au continuat să existe și să se diversifice tocmai pentru că întotdeauna mai rămînea ceva de înțeles, mai era ceva de explicat. Nu mai vorbim de faptul că unele lucruri erau pur și simplu de necuprins, solicitînd ceva mai mult decît înțelegerea și ceva mai mult decît hărnicia plină de zel și orbită de trufie.

¹² Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 287.

Antropologia și-a clădit reputația de câștigătoare a titlului de „nouă erudiție” grație și altor discipline, cu care, în parte, a concurat pentru această reputație. Este vorba mai întâi de *lingvistică*, de *lingvistica structurală* în primul rînd, care a furnizat viziunea, metodele de analiză și chiar concepte sau principii de conceptualizare (prin Claude-Lévi Strauss mai cu seamă, părintele antropologiei structurale). Abordarea mitului din perspectiva antropologiei structurale a condus la apariția unei veritabile vulgate științifice, ai cărei termeni-cheie erau cei furnizați de analiza structurală a limbii. Astfel, *mitul* este definit ca o unitate compusă din subdiviziuni numite *miteme*, un fel de unități minimale, care pretind același tip de universalitate ca fonemele. Ca și semnele lingvistice, miturile se organizează în sistem și funcționează ca sistem ori mai bine zis *funcționează în sistem*. Și așa cum funcționarea semnelor lingvistice elimină orice mister al limbii (pentru lingvistica structurală, neopozitivistă în esență) și descrierea miturilor pare să elimine pentru totdeauna, în ochii unor antropologi pozitiviști, partea criptică a miturilor și a mitologiei¹³. De mare ajutor în această direcție de exaltare „luministă” a științei i-au fost antropologiei etnologia și noile științe ale religiei: istoria și filosofia religiei. Ultimele se înscriu în același trend al secularizării misterului religios, nu într-o manieră deschisă, directă, asumată teoretic și/sau ideologic, ci mai curînd într-o manieră subtilă, cea a unui *pozitivism spiritualizat*.

Din perspectiva științelor religiei, *miturile nu sînt toate de același rang*. Rangul unui mit depinde de distanța la care se află față de miturile fondatoare ale religiei respective. Văzute din acest punct de vedere, miturile sînt de *rang principal* și de *rang secundar*. Rangul

¹³ Antropologia nu rămîne singură în acest tip de abordare a mitului. I se alătură poetica, interesată, ca și antropologia structurală, de structura mitului, nu mai că, spre deosebire de cea dintîi, poetica abordează cu precădere *mitul literar*, subînțelegînd aici mitul literaturizat, dar și mitul creat de autor sau de epocă, respectiv de ideologia, filosofia, mentalitățile epocii. În acest ultim caz, mitul este identificabil cu *mitul cultural*.

unui mit interesează în special filosofia și istoria religiilor, antropologia, etnologia, dar ar trebui să intereseze deopotrivă istoria literară, literatura comparată, poetica, hermeneutica, ca și mitocritica (analiza literară a mitului sau, ceea ce nu e același lucru, analiza mitului literar) și mitanaliza (analiza contextuală a mitului sau analiza mitului în implicațiile lui contextuale)¹⁴. Și aceasta, deoarece centralitatea sau marginalitatea unui mit în albia lui de proveniență, care este întotdeauna una religioasă, cîntărește greu în interpretările și evaluarea lui în planul literaturii, al culturii, al vieții cetății. Se înțelege că poziția deținută în contextul său originar nu se conservă în mod automat în spațiile în care este preluat, îmbogățit și diseminat. Un mit secundar poate să dobîndească centralitate deplină într-o anumită epocă culturală. Așa s-a întîmplat cu mitul lui Prometeu, dar chiar și mitul lui Faust, în secolul al XIX-lea, cînd aceste mituri sînt literaturizate intens, în directă legătură cu o filosofie a istoriei care privilegiază o anumită concepție asupra progresului. În schimb, Don Juan și Dionysos sînt mituri cultivate cu precădere în epocile libertine sau a-morale, precum și în era consumismului și a hedonismului în care trăim. Miturile eroice, precum mitul jertfei creatoare (mitul Meșterului Manole) sau mitul lui Oedip, mitul Fecioarei salvatoare (Jeanne d'Arc), precum și miturile etnocentriste (miturile germanice: Siegfried, Brunhilda, Wotan ș.a., readuse în prim-plan în special de opera dramatică a lui Richard Wagner), sînt actualizate ori de cîte ori interesul social și cel istoric (ori politic) pot fi slujite în acest fel. Forța lor coezivă și mobilizatoare la nivelul (in)conștientului colectiv se dovedește vie de fiecare dată, mai ales în situații critice pentru un popor, o națiune, o societate sau pentru omenire în ansamblul său. În forța lor de impact stă și posibilitatea de a fi confiscate și utilizate de către diverse forțe (și partide politice). În funcție de contextul în care sînt vivificate și/sau actualizate, mi-

¹⁴ În viziunea și termenii lui Gilbert Durand, *Introducere în mitodologie. Mituri și societăți*, în românește de Corin Braga, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004, p. 188-206.

turile dezvoltă o funcție sau alta din cele patru funcții fundamentale: funcția *cosmologică* (mitul slujește dezvoltarea potențialului intelectual al omului); funcția *mistică* (vizînd edificarea *spirituală* a omului); funcția *pedagogică* (mitul furnizează modele de comportament, atitudini, convingeri etc.) și funcția *sociologică* (mitul devine un principiu de validare a sistemului și a ordinii sociale). Analizînd resortul fiecărei funcții, apare ca de la sine înțeleasă repartizarea și ponderea lor diferită în contexte deosebite. Mai mult decît simbolurile, miturile modelează și creează particularitățile spiritualității unei comunități: „*Exemplaritatea mitului, caracterul său universal ne semnalează prezența în el a unei logici comunitare. Mitul interpretează, dezvoltă și sistematizează simbolurile, urmele unor hierofanii, ale prezenței sacrului în experiența individuală, dar este, încă mai mult decît simbolul, de partea mentalului colectiv.*”¹⁵ Este de presupus că, în societățile primitive, miturile dezvoltau toate aceste funcții. În societatea modernă, miturile nu-și pierd forța, deși își pierd o parte din funcții. Un exemplu îl constituie societatea puternic îndoctrînată și aservită a celui de-al treilea Reich, în care miturile vechi germanice erau resuscitate și amplificate sub aspectul valențelor psiho-pedagogice și cultural-sociologice, funcționînd din plin ca *mesaje orientate*. Atît de mare era devotamentul germanilor față de mituri precum Faustul lutheran și goethean, mitul nietzschean al lui Zarathustra (*Übermensch*-ul), atît de mari așteptările în legătură cu virtuțile lor formative, încît soluția goetheană la problema mîntuirii lui Faust l-a determinat pe Hitler să spună: „*Ich liebe Goethe nicht!*”¹⁶ De altfel, chiar mai înainte de Hitler, nu puțini erau aceia care acuzau Germania de a nu fi o țară suficient de faustică. Oswald Spengler s-a numărat printre ei, lansînd teoria iremediabilului „declin al Occidentului” (*Untergang des Abendlandes*), în cartea cu același nume, ce a apărut chiar în anul înfrîngerii Germaniei în cel dintîi război mondial. În aceeași perioadă, dar de pe alte poziții, Thomas Mann scruta necruțător

¹⁵ Cf. Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie*, p. 102.

¹⁶ Cf. Ioan Petru Culianu, *Jocurile minții*, op. cit., p. 246, 270.

orizontul *faustianismelor* germane. El a scris ca nimeni altul despre faustianismul politic (în *Considerațiile unui apolitic*, dar și în romane, în *Muntele vrăjit* ori *Doktor Faustus*), ca și despre demonismul cultural-artistic, o altă formă de faustianism în epoca „religiei artei” (în eseurile despre Wagner, Nietzsche, Goethe, ca și în unele scrieri beletristice: *Moartea la Veneția*, *Doktor Faustus*), de faustianismul de extracție luterană din planul gândirii religioase (în esuri, dar mai ales în *Muntele vrăjit* și *Doktor Faustus*). Pe de altă parte, întreaga operă a romancierului german ar putea fi interpretată ca un amplu proces de demitologizare și remitologizare a gândirii germane. Tentativele de remitologizare ale marelui scriitor din prima jumătate a secolului al XX-lea nu au fost trecute cu vederea de un cercetător al miturilor de notorietatea lui Gilbert Durand, care vede în el pe unul dintre importanții remitologizatori de la sfârșitul secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea, situându-l alături de Émile Zola, Richard Wagner, Friedrich Nietzsche și Sigmund Freud.¹⁷ Înaintea lui Dumézil, Thomas Mann a

¹⁷ „La sfârșitul acestui secol au apărut și marii remitologizatori. Unul dintre ei, Thomas Mann, celebrul romancier german, care va contrapune mitului nazist al unui Rosenberg mitul lui Iosif din tetralogia Iosif și frații săi, a văzut în cunoștință de cauză că, în domeniul regăsit al mitului, Richard Wagner și Émile Zola mergeau în aceeași direcție. Constatare surprinzătoare, la prima vedere, și care zguduie clișeele noastre pedagogice obișnuite! Tatăl dramei lirice, ca și tatăl romanului naturalist au restaurat într-o manieră foarte conștientă – explicită la Wagner, mai ascunsă la Zola – utilizarea mitului ca structură profundă, ca bază de înțelegere a tuturor narațiunilor dramatice sau romanești. La aceste trei nume mari, Mann, Zola și Wagner, trebuie adăugat, desigur, numele lui Freud, a cărui operă, timp de mai bine de cincizeci de ani, a dat coloratura principală curentului renașterii imaginarului și a simbolurilor. Să-l adăugăm acestui cortegiu și pe Nietzsche, cel mai conștient dintre toți de schimbarea divinităților conducătoare ale spiritului unui secol, tatăl lui Zarathustra, profetul anunțând, după poetul Jean-Paul, «moartea lui Dumnezeu», sfârșitul unui zeu vechi și uzat datorită felului abuziv în care a fost folosit, anunțătorul «marei Sud» și al resurecției zeilor antici Dionisos și Hermes... În emergența acestor «noi» mituri («întotdeauna aceleași», va scrie Michel Foucault!) se petrec numeroase confluențe, cum a fost, de pildă, marele curent al picturii simboliste”. Gilbert Durand, *Introducere în mitologie*. Mituri și societăți, în românește de Corin Braga, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004, p. 22-23.

Th. Mann

vorbit despre „*utilizarea mitului ca bază de înțelegere a tuturor narațiunilor dramatice sau romanești*”¹⁸, ca și de sensul profunzimii acestuia, una mai degrabă insondabilă.¹⁹ Profunzimea mitului înseamnă mai multe lucruri în același timp. Înseamnă *vechime*, înseamnă *limbaj simbolic și criptic*, respectiv, *revelări și camuflări de sens*, în legătură cu dialectica *sacru-profan*. Adîncimea mitului vizează *tradiția și tradițiile* în care mitul se cultivă și se prezervă, *prin care și cu care circulă*, împreună cu care și prin care mitul *se înțelege și se interpretează*. Fiecare dintre aceste aspecte definitorii ale mitului necesită discuții speciale, care, de altfel, s-au și produs în istoria cercetării mitului. Mai presus de toate, dar și mai înlăuntrul tuturor acestor lucruri stă, credem noi, ceea ce Gilbert Durand numește calitatea *kerygmatică* a mitului, responsabilă atât de supraviețuirea, cît și de reconsiderarea periodică a mitologiei chiar în epocile istorice ostile acesteia. Lui Thomas Mann, crede Gilbert Durand, îi revine meritul de a fi înțeles că, de fapt: „*ceea ce «sondează» setea de cunoaștere a făpturii umane prin intermediul narațiunii istorice unidimensionale este «insondabilul» sensului, cel care face dintr-un eveniment o instaurare simbolică (kerygma)*. Asistăm astfel la o reabilitare strălucitoare a mitului împotriva uzurpărilor impertinente ale istoriei”²⁰. Kerygma s-ar putea traduce prin noțiunea de *propovăduire*²¹, înțelegînd propovăduirea ca pe o acțiune de transmitere a ceva

¹⁸ Ibidem, p. 22.

¹⁹ În sprijinul acestei aserțiuni, Durand citează prima frază din *Iosif și frații săi*: „Adîncă este fîntîna trecutului. Nu ar trebui să spunem că este insondabilă?” (op. cit., p. 30).

²⁰ Ibidem.

²¹ Kerygma, cuvînt grecesc care înseamnă ‘propovăduire’, făcută de un vestitor public, *keryx*, în Grecia antică. Numele de *keryx* era dat și profeților din *Vechiul Testament*. În era creștină, *keryx* erau apostolii, primii propovăduitori ai Evangheliei, pentru Sfîntul Vasile Cel Mare. În teologia protestantă demitologizatoare, al cărei prim mare reprezentant este Rudolf Bultmann (1884-1976), *învățătura creștină kerygmatică* este înțeleasă în termeni de opoziție cu *învățătura creștină dogmatică*. Cf. Alfred Bertholet, *Dicționarul religiilor*, ediție în limba română de Gabriel Decuble, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 1995.

(mit, învățătură, „veste”) care are un grad mare de adresabilitate. Este vorba despre un tip de *mesaj orientat*, ai cărei *destinatari se simt vizati direct prin el*, adoptînd față de acesta o atitudine de *ascultare și supunere*. Pe valențele *kerygmatic* se bazează forța de seducție a mitului, vitalitatea lui, capacitatea de resurecție, indiferent ce formă îmbracă această resurecție: literară, filosofică, religioasă, politico-ideologică și chiar științifică (dacă îl avem în vedere pe Freud, acest mare restaurator de mituri din psihanaliză²²). În afara contextului religios adecvat²³ și îndeajuns de străini și față de mentalitățile societăților tradiționale, valoarea *kerygmei* și puterea de inducție/seducție pe care le implică mitul, grație structurii sale specifice, nu putem înțelege adevăratele lor mize. Învățătura mitică era și este mai ușor de performat de către oamenii societăților tradiționale. Omul modern l-a refutat, dar nu complet, pe omul tradițional din propria sa alcătuire, lucru imposibil de închipuit în afara unei sinistre revoluții antropologice. Așa se face că societatea modernă este în continuare *afectată* (modelată, ghidată în devenirea ei, infuzată și construită) de mituri și că ea nu este mai puțin *mitogenă* decît alte societăți socotite tradi-

²² Cf. Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 22 ș.a.

²³ Din punctul de vedere al lui Bultmann, de exemplu, „misiunea teologiei este conținută în hermeneutică, adică în interogarea condițiilor prin care omul, citind astăzi Scriptura, poate, efectiv, să se lase cuprins de cuvîntul lui Dumnezeu. În oricare dintre interpretări este presupusă existența unui «raport vital» care se stabilește reciproc între subiect (credincios) și «vestirea» mîntuirii (*kerygma*).” Apud *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, traducere de Luminița Cosma, Anca Dumitru ș.a., București, All Educational, 2004. *Kerygma*, în calitate de propăvăduire, „nu este o reistorisire a Evangheliei, ci este și vizează actualizarea plină de semnificații a evenimentelor mîntuitoare fundamentale, printr-o împărtășire și comuniune vie, directă și plină de putere” (Nicolae Dura, *Propăvăduirea Cuvîntului și Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrarea de mîntuire*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 88); „*Kerygma* nu înseamnă atît actul predicării în sine, ci este mai mult, anume «obiectul predicării», mesajul conținut de aceasta” (*ibidem*, p. 89); „Predica nu este o reistorisire a evenimentelor din istoria mîntuirii, ci este și trebuie să rămînă o proclamare a Evangheliei harului într-un mod dinamic, viu și actual” (*ibidem*, p. 94).

ționale, după cum o demonstrează antropologii, istoricii și filosofii religiei, ca și cercetătorii din științele imaginarului: Mircea Eliade, Georges Dumézil, Gaston Bachelard, Gilbert Durand cu deosebire.

A existat un interes major față de mituri în tot cursul secolului al XIX-lea, în romantism, mai întâi. Atunci, *mitologia*, în dubla sa accepție de 'ansamblu de mituri' și de 'știință despre mituri', a fost resuscitată în vederea performării unei noi sinteze între artă, teologie, filosofie, concomitent cu descoperirea/forjarea unui nou limbaj al revelației, pe care conceptul „poeziei universal-progresive („*allgemeine Universalpoesie*“) al lui Schlegel îl ilustrează într-o oarecare măsură. De o resurecție a mitului se poate vorbi și în decadență, când un romantic atipic, precum Nietzsche, rescrie (reface, recondiționează, recrează) câteva mari mituri ale omenirii. Înaintea lui, un Richard Wagner²⁴ reînviase *mitologia germană* în spiritul unui sincretism religios nu străin de gnoze și de creștinism (vezi *Parsifal*, dar și *Tristan și Isolda*). Decadența nu se naște doar din epuizarea romantismului, ci și din *epuizarea* (sau aparenta epuizare a) întregii istorii a civilizației creștine, pe care romantismul încercase, în felul său unic, inimitabil, dar și eroic, să o condenseze pentru a o relansa. Mai toate etapele importante din istoria culturii și civilizației creștine, cu tot cu solul lor de germinație, civilizația greco-latină precreștină se regăsesc în această paradoxală epocă romantică. Miturile romantice și iluministe (geniul creator și omul providențial, caracterul faustic al civilizației occidentale și sensul progresiv al istoriei creștine, albul civilizat și creștin etc.), marile mituri civilizatoare ale Europei creștine vor fi

²⁴ Asupra raporturilor dintre Richard Wagner și mitologie s-au exprimat Thomas Mann (în *Pătimirile și măreția măștrilor*, vezi exact ediția), dar și un antropolog de talia lui Claude Lévi-Strauss, cel care vedea în muzicianul german nici mai mult nici mai puțin decât pe „fondatorul incontestabil al mitologiei structurale” (Claude Lévi-Strauss, *Mitologice, I, Crud și gătit*, traducere și postfață de Ioan Pinzaru, București, Babel, 1995, preluat după G. Durand, *Introducere în mitologie*, p. 171).

profund bulversate în confruntarea lor cu miturile precreștine sau necreștine. Unele dintre acestea ar putea fi considerate mai cu dreptate *creații postcreștine*. Exemple în acest sens sînt miturile nietzscheene, mitul lui Dionysos, mitul lui Zarathustra, gîndite ca elemente pentru o nouă (viitoare) religie, una opusă creștinismului, socotit deja încheiat de filosoful german.

Pe urmele lui Gilbert Durand, am putea vedea în mitul lui Dionysos unul dintre marile mituri postcreștine ale epocii noastre, subjugată de o religie a hedonismului. Consumismul este numai un mijloc de atingere a scopului acestei religii, care nu mai este fixată pe *mîntuire*, indiferent cum ar fi interpretată aceasta, ci pe experimentarea *hic et nunc* a stării de bine. Hedonismul este stindardul sub care se încolonează astăzi tot mai mulți, dar și fermentul mitogenetic al unui viitor imprevizibil. Tot așa, altădată, milenarismul (cu rădăcini în vechile mituri gnostice) a fost solul mitogenetic al unor oameni istorici, considerați la un moment dat providențiali, ca Hitler, Stalin ș.a., animați de ideea împărăției de o mie de ani (în formă explicită ideea apărea în termenii ideologiei și în simbolistica celui de-al treilea Reich).

Gilbert Durand are dreptate în ceea ce-l privește pe Thomas Mann și capacitatea acestuia de a realiza potențialul kerygmatic al miturilor resuscitate de Wagner și de Nietzsche, după ce mai înainte fuseseră dezgropate și revitalizate de Goethe, de marii romantici, între care trebuie integrați filosofi și teologi, *pastori* (așadar *propovăduitori*) precum Herder și Schleiermacher, mergînd, în sens arheologic, pînă la marele reformist, Luther.²⁵ Potențialul kerygmatic al miturilor păgîne și creștine (dar în variantă luterană), de al cărui efect marele umanist german nu se mai putea îndoi, pentru că îl suportase el însuși în timpul primului război mon-

²⁵ O extraordinară sinteză de idei și, în același timp, o extraordinară capacitate de panoramare a cîteva secole din devenirea cultural-religioasă și filosofico-poetică a Germaniei (înspre falsul *climax* care este, a fost Hitler) se află în romanul *Doktor Faustus*.

dial²⁶, scriitorul vrea să-l contracareze prin resuscitarea altor mituri, la fel de puternice sub aspect kerygmatic, precum mitul biblic al blîndului și puternicului Iosif. Acesta a fost un „ales”, unul fără egal în istoria regilor biblici, pe care Thomas Mann îl face să fie la fel de complex și complicat ca „alesul” și controversatul papă Gregorius din romanul său de mai tîrziu²⁷. Scriitorul știa, din propria sa experiență de rătăcit(or) (în prima tinerețe) printre miturile la modă ale naționalismului german (multe generate de suprainterpretările literaturii și filosofiei), cît de mare poate fi impactul unor mituri pur germanice sau adînc germanizate asupra conaționalilor săi. Luther, Wagner, Nietzsche, Goethe fuseseră și mai erau idolii săi. Însă contemporanii lui fuseseră confiscați, cum crede Gilbert Durand, de o *Kulturkampf* capabilă să scoată Germania din condițiile umilitoare la care fusese supusă prin pacea de după primul război mondial. Ideea unei *bătălii culturale* prin care Germania să-și umilească învingătorii nu-i era străină nici lui Thomas Mann, dar el știa, în plus, că îi nedreptățește și pe Goethe și pe Nietzsche (care nu-și ascunsese aversiunea față de tot ceea ce este german), accentuînd germanitatea în detrimentul universalității și al umanității, în numele cărora, de fapt, Goethe și Nietzsche și-au scris cele mai importante opere. Naționalismului excedentar și exclusivismului germanic, Thomas Mann încearcă să le opună, prin *Iosif și frații săi*, dar și prin *Muntele vrăjit*, deși într-o altă formă, valorile creștine constitutive umanismului. Nu întîmplător, în confruntarea dintre excesivul justițiar iezuit Naphta și italianul filolog Settembrini îl lasă să învingă pe cel din urmă. În tetralogia *Iosif și frații săi* (*Joseph und seine Brüder*), Thomas Mann merge chiar pînă la tentativa de recuperare a valorilor umaniste, apelînd la un fond mitic constitutiv culturii europene, Biblia, într-o perioadă de timp în care ofensiva șovină și rasistă la

²⁶ Cf. *Considerațiile unui apolitic*, în care scriitorul face o *mea culpa* din adeziunea sa față de naționalism și atitudinea *pro război*, care au provocat o ruptură față de fratele său Heinrich Mann.

²⁷ Este vorba despre romanul *Alesul*.

adresa evreilor se intensifica în Germania. De altfel, se știe că tetralogia a fost încheiată în exil, soluție la care, în cele din urmă, cu tot premiul Nobel pentru literatură pe care îl primise, scriitorul a fost obligat să recurgă, pentru a proteja viața sa și a familiei sale.²⁸ Dar dincolo de contextul real de viață în care s-a născut marele roman al lui Thomas Mann, ceea ce i-a putut reține atenția unui antropolog ca Gilbert Durand este strania și excepționala capacitate de (re)mitologizare a scriitorului, știința lui, genială, de a restaura²⁹ mitul biblic în baza *kerygmei* lui constitutive sau – în termenii antropologului francez – „de a face dintr-un eveniment o înstaurare simbolică (*kerygma*)”.³⁰

Mai mult decât oriunde, în literatură și în arte în general, restaurarea miturilor survine ca o „înstaurare simbolică”. Iar dacă miturile nu sînt decât simboluri narativizate, iar forța unui mit este asigurată de potențialul său kerygmatic, apare ca de la sine înțeleasă conceperea literaturii ca spațiu al mitologizării, al demitologizării și al remitologizării. Literatura de acest tip reprezintă o formă *sui generis* de hermeneutică creatoare a mitului. Se subînțelege că nimeni nu se poate face interpretul unui mit decât în măsura în care acesta i se adresează, în măsura în care interpretul intră în raza lui intensă de adresabilitate. În acest spațiu, scriitorul (re)mitologizator, ca și hermeneutul intră în dialog cu miturile, în care ei se recunosc și prin care se interpelează. A devenit un loc comun în științele mitului și ale simbolului ideea că miturile și simbolurile vorbesc celor care le cunosc, că există, cu alte cuvinte, un orizont cultural comun (religios, metafizic, estetic și de sensibilitate), constitutiv textelor tradiționale (și simbolurilor, mentalităților, ritualurilor și credințelor) și celui interesat de toate acestea. Chiar atunci cînd tradițiile diferă, există încă un spațiu comun al lor, cel creat de limbajul mitului și de simboluri, un limbaj cu un grad mai

²⁸ Detalii despre viața lui Thomas Mann vezi în: Klaus Schröter, *Thomas Mann*, traducere de Carmen Oniți, Editura Teora, București, 1998.

²⁹ Și în acest caz, restaurarea ia forma înstaurării.

³⁰ Cf. Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 30.

mare de universalitate și de adresabilitate decît limbile diferitelor popoare. Este cunoscut cazul lui Mircea Eliade, de exemplu, care, deși de confesiune creștin-ortodoxă, s-a ocupat cu studierea religiilor păgîne. Mircea Eliade (și alții) nu încetează să avertizeze asupra acestui universalism al miturilor și simbolurilor, pe care îl vede, în egală măsură, ca un limbaj mai apropiat de limbajul original. Dubla calitate a limbajului mitico-simbolic, universalismul și primordialitatea, îi asigură, în opinia lui Eliade, o superioritate incontestabilă, de natură să mobilizeze virtuțile omului tradițional în omul modern și să-l restaureze pe acesta din urmă. Nu lipsește din hermeneutica³¹ și teoria miturilor realizate de Mircea Eliade componenta paideică. Unii comentatori ai săi au găsit în această tendință eliadină ceva străin de știință și mai apropiat de ideologie, chiar de o formă extremă a ideologiei³², ignorîndu-se complet faptul că orice hermeneutică implică un *ethos* particular al înțelegerii ca *edificare*. Fie și numai urmîndu-l pe Gadamer, știm că orice *edificare de sens*, scopul oricărui efort hermeneutic, este și o *autoedificare*, o realizare de sine, sau că științele culturii (și, implicit, științele religiei) *nu pot ignora faptul că au un efect*, iar acest efect (impact) se produce oricum, independent de voința sau conștiința celui care lucrează în spațiul științelor culturii. Nu mai vorbim despre caracterul de filosofie practică pe care îl îmbracă activitatea hermeneutică bine condusă, fapt asupra căruia a atras atenția în mod special același Gadamer.

³¹ Date importante privind concepția sa hermeneutică apar și în scrierile românești de dinainte de exil, precum volumul *Oceanografie*, din 1934, pe care Eliade însuși îl declara a fi „nu o carte de gîndire, ci una de înțelegere”. (Cf. Mircea Eliade, *Oceanografie*, ediția a doua, București, Editura Humanitas, 1991, p. 7.) Calitățile de hermeneut ale lui Mircea Eliade și datele generale ale hermeneuticii sale formează obiectul unei ample monografii datorate lui Adrian Marino, care îl consideră, nu fără temei, pe scriitorul și istoricul religiilor drept autorul „primei hermeneutici românești moderne”. Cf. Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980, p. 7.

³² Cf. Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, ediție augmentată, traducere de Lucian Dinescu, Editura Polirom, 2003.

Științele literaturii reprezintă cel de-al doilea tronson de discipline umaniste care au ca obiect de studiu mitul. Din perspectiva acestora, mitul este asumat în calitatea sa de creație literară, ca națiune cel mai adesea, dar și ca scenariu, implicând anumite constante și variabile. Dintre constantele asigurate de calitatea fundamentală de structură (obiectul poeziei structurale mai ales, dar și al folcloristicii comparate), amintim: intriga, personajele sau acțiunii, timpul mitic, miza filosofico-religioasă și/sau morală, cea din urmă în directă legătură cu inserarea respectivului mit în tradițiile (literare sau non-literare). În literatură, miturile sînt de două principale tipuri: mituri de extracție religioasă, etnologică, larg culturală, și mituri create de scriitorii înșiși, de fapt, autenticele mituri literare. Dintr-o obișnuită tendință spre simplificare, toate miturile și scenariile mitologice din literatură sînt denumite *mituri literare* numai pentru faptul că apar în structura operei literare, cel mai adesea ca teme³³ ale operei literare respective. Dar mitul nu interferează doar cu temele, ci și cu subiectul, figurile, motivele, imaginile unei opere³⁴, modelînd, în parte, chiar limbajul uman. În legătură cu acest din urmă aspect ar putea fi citat Lucian Blaga, conform căruia omul nu poate să se desprindă cu totul de elementele mitice: „Fapt e că oricît omul modern a găsit că trebuie să se dezbrace de mituri ca de un balast inutil, el continuă, fără să-și dea seama, să trăiască pasionat într-o permanentă atmosferă mitică. Ca o mărturie despre această atmosferă mitică stau chiar *cuvintele* noastre. (...) Întocmai cum diferitele obiecte poartă, fiecare în diversă măsură, o sarcină electrică, tot așa *cuvintele* noastre, chiar izolate, poartă în diversă măsură o *sarcină mitică*. Cuvintele precum «înnaltul», «josul», «cerul», «pămîntul» etc. sînt

³³ Afirmația trebuie luată *cum grano salis*, întrucît, după cum spune Daniel-Henri Pageaux: „Orice mit este, *lato sensu*, o «temă» a textului, dar nu orice temă este mit, chiar dacă temele și miturile sînt structuri ale textului.” (*Literatură generală și comparată*, traducere de Lidia Bodea, Cuvînt introductiv de Paul Cornea, Polirom, 2000, p. 125).

³⁴ *Ibidem*.

încărcate cu o cu totul altă sarcină mitică decît cuvinte ca «verticalul», «linia», «inferiorul» etc.”³⁵.

Adevăratele *mituri literare*, recunoscute drept *temele* literaturii respective, sînt de fapt *tematizări* ale unei gîndiri, transpuneri ale unor idei filosofice, uneori prin camuflajul parodiei, al jocului literar ori al altor strategii. Sub aparența tentativei de subversiune a unor mituri sau adevăruri tradiționale, sînt comunicate lucruri greu de exprimat și de susținut pe față. Nu toate aceste tentative trec proba esteticului și, deci, a timpului, unele rămînînd simple deșeuri literare. Schimbările în tratarea ca teme a unor mituri precum cele ale lui Don Juan, Faust ori Meșterul Manole vizează, de obicei, anumite componente ale mitului. Valorizate diferit, uneori chiar în opoziție cu ceea ce se pretinde a fi semnificațiile lor *originare*, noile mituri sînt mai dificil de interpretat, pentru că și mizele interpretării sînt mai multe (și mai complexe).

Întrucît dominantele structurale ale mitului, inclusiv calitatea lor de constructe lingvistice nu pun de fapt probleme deosebite poeticii, întrucît creativitatea la acest nivel este reductibilă la aspecte ale creativității lingvistice (la nivelul performanțelor discursive mai ales), Ioan Petru Culianu vorbește chiar despre *intriga vidă a mitului, de statutul său de non-entitate* ³⁶. După el, nici nu se poate vorbi, de multe ori, de *mitul originar* și de *variante* ale acestuia, pentru că, *de fapt*, nu există decît *variante*. Considerînd mitul rezultatul voinței (dorinței) de a repeta o poveste, de fiecare dată cu alt scop, vizînd alt conținut al mesajului, Ioan Petru Culianu ajunge să vadă în mit un construct cultural, un artefact, bun la toate și bun mai ales să transmită, pe lîngă conținutul de fond al învățăturii mitice, ideea existenței unei *continuități*. *Voința de a repeta o intrigă recurentă* face din mit mai degrabă *un proces* decît o *entitate*. Ca proces, ca fenomen de dinamică culturală, mitul are

³⁵ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 9, *Trilogia culturii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, București, Editura Minerva, 1985, p. 376.

³⁶ Cf. Ioan Petru Culianu, *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, Polirom, 2002, p. 249 ș.u.

drept sarcină nu atât să prezeve o moștenire, o tradiție (ambiguitată de ideile diferite pe care le implică același mit), cât să o mențină vie, revificînd-o: „În consecință, nu există un mit al lui Faust care poate fi descris: dar există o voință de a face din povestirea faustică un mit, o intrigă recurentă care, în ciuda mesajelor complet divergente pe care le poartă, este menită să arate că există continuitate în lume (s.a.).”³⁷ Și în acest context, ceea ce pare, la prima vedere, a fi eforturi de restaurare a tradiției se transformă în eforturi de instaurare, hermeneutica *restaurativă* fiind continuată și desăvîrșită în intențiile ei *primare* de către hermeneutica *instaurativă*.

Din alt punct de vedere privită, problematica mitului în abordarea lui Ioan Petru Culianu (respectiv, de pe pozițiile unei noi filosofii a religiilor, la care singur trimite ca fiind teza sa despre mituri din *Gnozele dualiste ale Occidentului*)³⁸, se întâlnește cu noua paradigmă a *studiilor culturale*. Studiile culturale studiază literatura dintr-o perspectivă larg antropologică și pragmatică. Perspectiva estetică (cu funcție de evaluare ori de legitimare a canoanelor etc.) este substituită de perspectiva sociologizantă: literatura este tratată ca *obiect privilegiat al practicilor sociale de comunicare a mesajelor*, operele literare ilustrînd „obiectivarea unor situații de comunicare specifice și un obiect privilegiat pentru reconstrucția mentalităților (H.U. Gumbrecht)”³⁹.

Teoria dinamică a mitului propusă de Culianu converge, pe de o parte, cu noile forme de abordare ale literaturii (abordări pragmatice, mentaliste și cognitive), dar și cu viziunile și principiile hermeneuticilor *antiintenționaliste*. Pe de altă parte, această teorie a mitului se opune viziunii unor anumite școli (pozitiviste) de antropologie, acuzate de Culianu de eroarea de a persista într-o analiză mecanică și superficială a mitului ca narațiune, intrigă etc.: „«Mitul» e pur și simplu echivalent cu *repetiția unei intrigi goale*

³⁷ Ibidem, p. 250.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Cf. Noul Dicționar al Științelor Limbajului, p. 64-65.

*purtătoare de diferite mesaje. Antropologia este sortită să perpetueze ad infinitum analiza intrigii goale, fără legătură cu vreun context istoric; dar sarcina cea mai importantă a istoriei e să perceapă variația mitului ca urmare a faptului că acesta este produsul a seturi diferite de preocupări și idei sociale. Reciproca acestei situații este că mitul, fiind un purtător privilegiat al sensului social, este și cea mai bună unealtă pentru a descifra țelurile mai mult sau mai puțin ascunse ale societății (s.a.).*⁴⁰ În fond, ca și în cazul hermeneuticii *antiintenționaliste* (metafizice sau nu) ori al *studiilor culturale*, noua viziune asupra literaturii ca *obiect cultural* este în directă legătură cu depășirea concepției hegeliene asupra istoriei. *Noul istorism* impune o viziune asupra istoriei în cadrul căreia capătă prevalență înțelegerea *fenomenului istoric ca rezultat al interacțiunilor permanente* (inclusiv între subiectul care observă și fenomenul observat), în detrimentul înțelegerii lui ca un dat obiectiv, similar obiectului științelor naturii.

Acceptând intrarea în noua paradigmă a *studiilor culturale*, nu putem decît să fim de acord cu opinia lui Culianu potrivit căreia teza sa despre mit ar putea fi asumată pentru întreg spațiul culturii, și nu doar pentru spațiul european occidental, spațiu privilegiat pentru susținerea acestei teorii, întrucît acest spațiu se caracterizează printr-un dinamism aparte al ideilor: „Teoria dinamică a mitului ca *proces* prin opoziție cu interpretarea sa curentă ca *narațiune* se aplică, după mine, *tuturor* miturilor, fără vreo excepție, deoarece *toate* miturile sînt implicate în schimbări sociale continue. (s.a.)”⁴¹

⁴⁰ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 242.

⁴¹ *Ibidem*, p. 250.

III.2. Aspecte ale hermeneuticii miturilor. Interpretări rivale, hermeneutici concurente și/sau complementare. De la *mitocritică* și *mitanaliză* la *mitodologie*

Hermeneutica miturilor reprezintă un subiect în sine, atât pentru mai vechii „mitologi” sau „mitografi”, cât și pentru istoria și filosofia religiilor, antropologie, sociologie și poetică. Bibliografia este imensă, motiv pentru care nici măcar nu încercăm să o schițăm, mai ales că au făcut-o atîția alții, printre ei, și antropologul Gilbert Durand, unul dintre cei mai pasionați *mitodologi*.

Miturile și simbolurile, în calitatea lor de limbaje specifice și corelative, au unele elemente comune, care solicită hermeneutici sau principii hermeneutice înrudite. Elementele comune de care trebuie să țină cont interpretarea sînt, după opinia noastră, următoarele: creativitatea definitorie și capacitatea de semnificare. Cea din urmă se manifestă pe un dublu plan: pe linia instaurării de sensuri și pe cea a restaurării de sensuri, în acord cu tradiția pe care o invocă sau pe care o ilustrează. Mai mult decît oriunde, în hermeneutica mitului și a simbolurilor, a înțelege ceva nu înseamnă, gadermerian vorbind, a poseda un sens, ci a te integra într-o tradiție. „Integrarea” nu este un proces doar intelectual, ci și moral-afectiv și volitiv, întrucît mitul și simbolul solicită dacă nu adeziunea de principiu la fondul de învățătură, adică *credința* (este vorba despre *credința post-critică*, cum precizează în mai multe rînduri G. Durand), măcar o simpatie de fond, care să favorizeze intrarea în „atmosfera” vieții spiritului. Și aceasta, deoarece, spune un exeget, „mitul este asumat de om ca ființă totală, aparținînd unei colectivități.”⁴² Datele privind existența și funcționarea miturilor trebuie să se regăsească într-o formă cît mai apropiată în principiile hermeneuticii lor.

⁴² Mitul „nu se adresează numai imaginației sau numai inteligenței sale și presupune conjugarea lui «a înțelege» și a lui «a crede» într-un cerc hermeneutic.” Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie*, p. 102.

În spațiul mai multor cărți, Gilbert Durand abordează mitul din mai multe perspective. Acestea sînt: *antropologia generală*, care este, de fapt, în cazul său, o *arhetipologie*, *mitocritica* și *mitanaliza*, culminînd, dacă putem spune așa, cu *mitodologia*. În special, în studiile *Le Décor mythique de la Chartreuse de Parme* (*Decorul mitic în Mănăstirea din Parma*), *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse* (*Figuri mitice și chipuri ale operei. De la mitocritică la mitanaliză*)⁴³ și *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés* (*Introducere în mitodologie. Mituri și societăți*), Gilbert Durand insistă asupra exigențelor fundamentale ale cercetării miturilor. Dintre acestea, foarte importante ni se par *pluridisciplinaritatea* și *transdisciplinaritatea*. Acestea nu pot fi asumate de oricine crede că ar putea-o face, ci doar de cel suficient de cultivat și de experimentat în domeniul științelor culturii și al științelor sociale. Maturitatea științifică și experiența de cercetare sînt, în acest plan, condiții eliminatorii. Spre deosebire de abordările mitocriticii, de exemplu, axate cu deosebire pe științele literaturii, Gilbert Durand nu concepe studiul miturilor decît din perspectiva conjugată a științelor culturii și a științelor societății: „Și dacă, din rațiuni didactice, diferențiem – cum vom vedea mai încolo – metodele «mitocriticii» (cele care pornesc de la un text) de metodele «mitanalitice» (cele care caută punctul de pornire al faimosului «traseu antropologic» în contextele sociale), cuvîntul «mit» care se află la rădăcina acestor două concepte metodologice ar trebui totuși să ne semnaleze că lucrăm cu toții pe aceeași prima materie”.⁴⁴ De altfel, opinia antropologului, care utilizează cu preponderență termenii hermeneuticii în interpretarea mitului (*înțelegere, receptare, nu explicație*, subliniază el adesea⁴⁵) este că, în general vorbind, „științele culturii – precum critica literară și literatura (sic!)” nu ar

⁴³ Ediția românească a apărut în traducerea Irinei Bădescu, la Editura Nemira, București, 1998.

⁴⁴ Cf. G. Durand, *Introducere în mitodologie*, p. 147.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 148 ș.a.

trebui separate de științele societății: „Mi se pare un non-sens absolut să dorești o sociologie fără cultură și o cultură fără o înrădăcinare socială.”⁴⁶

Mitocritica și *mitanaliza* reprezintă cele două ramuri importante ale hermeneuticii mitului. Deși, în practică, cele două ramuri se mai confundă, uneori chiar la nivelul terminologiei, cei doi termeni fiind considerați sinonimi⁴⁷, în teorie, după cum a demonstrat magistral Gilbert Durand, lucrurile pot fi clarificate. *Mitocritica* și *mitanaliza* nu sînt hermeneutici rivale sau concurente, ci mai degrabă hermeneutici complementare.

Mitocritica reprezintă studierea mitului din textele literare, implicînd chestiuni de poetică și de estetică a mitului. Ea reprezintă un tip de hermeneutică literară modelată de perspectiva asupra literaturizării mitului, conținînd în subsidiar un mod de a judeca literatura prin miturile tematizate în cuprinsul ei. În schimb, *mitanaliza* este interesată de viața mitului în general vorbind, de articulațiile lui din toate sferile cultural-sociale în care este prezent: artă (literatură), ideologie, filosofie, religie, societate etc. *Mitocritica* este interesată de studierea (interpretarea) mitului în textul și contextele literare. *Mitanaliza* cercetează mitul din toate contextele posibile, asociate sau nu contextului literar. Cea dintîi reprezintă o formă particulară de hermeneutică a mitului, așa cum este și *mitistoria*, fondată, se pare, de G. van der Leeuw.⁴⁸ A doua, *mitanaliza*, ilustrează mai degrabă un ideal: cel al hermeneuticii integrale a mitului. Ca și în cazul hermeneuticii simbolurilor, hermeneutica integrală a mitului reprezintă, de fapt, hermeneutica întregii culturi, de nedespărțit de o filosofie a existenței.

Relațiile dintre *mitocritică* și *mitanaliză* sînt biunivoce. Nu numai de la *mitocritică* la *mitanaliză*, cum ar fi drumul logic, respectiv, de

⁴⁶ Ibidem, p. 145.

⁴⁷ Cf. Ioan Petru Culianu, *Studii românești, I, Fantasma nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, traducere de Corina Popescu și Dan Petrescu, Editura Nemira, 2000, p. 82.

⁴⁸ Apud Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 380.

la hermeneuticile particulare la cea generală, ci și de la mitanaliză la mitocritică, dat fiind faptul (semnalat de Mircea Eliade și alții) că literatura este un spațiu privilegiat al mitului. De fapt, literatura este un spațiu propriu-zis *mitogenetic*, o teaurizatoare de mituri, simboluri, arhetipuri. De altfel, Eliade s-a exprimat în mai multe rânduri cu privire la destinația și utilitatea reflecțiilor sale despre mituri, simboluri, imagini, pe care le credea extrem de importante pentru relansarea cercetărilor literare⁴⁹. El este cel care a remarcat cel dintâi⁵⁰ legăturile profunde dintre textele literare și mitologie, precum și intensificarea acestor legături în literatura modernă. Mai mult decît atît, Eliade era de părere că noțiunea de *Weltliteratur* se fundează pe un dat original, iar nu pe o (re)construcție istorică de sorginte goetheană.⁵¹ În *ecumenismul simbolurilor, al arhetipurilor și al miturilor*, în calitatea lor de limbaj original stă unitatea și universalitatea culturii umane, precum și unitatea și universalitatea constitutivă a profilului antropologic, fapte atestate de întreaga literatură a lumii și cu precădere de romanul modern: „Modelele transmise de spiritualitatea arhaică nu dispar însă, nu-și

⁴⁹ Cf. Mircea Eliade, *Imagini, vise, simboluri*. Vezi capitolul „Cîteva date despre hermeneutica simbolurilor.”

⁵⁰ „Mircea Eliade este cel care, cel dintîi și în mod constant, a enunțat clar principiul corespondenței sau chiar inextricabila întrepătrundere a *textelor literaturii și a textelor mitologiei* (...) După Eliade, conivența între textul românesc și fondul său mitic s-a intensificat progresiv de-a lungul secolului al XIX-lea, apoi în secolul XX, unde mitul urcă la suprafața textului în *Țara Pustie* a lui T.S. Eliot sau în celebrul *Ulise* al lui Joyce”. G. Durand, *Introducere în mitodologie*, p. 171.

⁵¹ Facem precizarea că Goethe însuși a intuit acest lucru. Nu întîmplător el vedea bazele acestei *Weltliteratur* în modelele antice grecești: „Literatura națională nu vrea să zică prea mult în zilele noastre; acum e epoca literaturii universale și fiecare dintre noi trebuie să contribuie ca această epocă să se instaureze cît mai curînd (...) Nu trebuie să spunem că modelul trebuie să fie chinezesc, sau sîrbesc, sau Calderon, sau *Nibelungii*; ci, în căutarea acestui model, să ne întoarcem la *vechii greci*, în operele cărora găsim întotdeauna reprezentat omul în toată frumusețea lui”. Cf. Johann Peter Eckermann, *Convorbiri cu Goethe în ultimii ani ai vieții sale*, în românește de Lazăr Iliescu, Editura pentru literatura universală, București, 1965, p. 226.

pierd capacitatea de reactualizare: și aceasta, pentru simplul motiv că ele sînt instituții arhetipale, viziuni primordiale ecumenice pe care omul și le-a revelat îndată ce a luat cunoștință de poziția sa în Cosmos.”⁵²

Aceste reflecții, traduse în teoria mitanalizei, schițată și practică de Mircea Eliade, ulterior dezvoltată și aplicată și de discipolul său Ioan Petru Culianu și, la proporții mult mai mari, de către Gibert Durand mai în toată opera sa, legitimează constituirea unei științe integrale a (interpretării) mitului, una care să nu se poată dispensa nici de mitocritică, nici de mitanaliză. Deviza unei asemenea științe hermeneutice ar putea fi: nici mitocritică fără mitanaliză, nici mitanaliză fără mitocritică. Și aceasta, deoarece implicațiile socio-culturale ale mitului literaturizat, ca și cele ale literaturii sau istoriei înseși, vizează contexte întotdeauna mai largi decît cele ale textului literar. Așa, de exemplu, este una să vorbești despre mitul lui Faust în opera lui Goethe (sarcina mitocriticii) și altceva să vorbești despre epoca faustică a Germaniei ori despre omul faustic al Occidentului (temele mitanalizei). Pe de altă parte, dacă opera lui Goethe a participat într-o măsură covârșitoare (dat fiind prestigiul excepțional al marelui scriitor) la impunerea paradigmei faustice ca model cultural (și antropologic) în plan european, aceasta obligă la reconsiderarea operei goetheene în ansamblul implicațiilor sale cultural-istorice, impunînd trecerea de la mitocritică la mitanaliză. Și reciproca este, de asemenea, valabilă. Nimeni nu își poate închipui că ar putea face mitanaliza lui Faust ignorînd variantele literaturizate cele mai prestigioase: *Volksbuch*-ul luteran, tragedia lui Goethe, creația lui Marlowe, ca și unele dintre cele mai consistente replici literare anti-faustice, precum: romanul *Demonii* al lui Dostoievski, *Doktor Faustus* al lui

⁵² Cf. Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, *Studii de etnologie și mitologie*, ediție și note de Magda și Petru Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 136. Comentarii pe tema gîndirii lui Eliade asupra raporturilor dintre mitologie și literatură se pot vedea și în: Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, cap. „Hermeneutica, arta și literatura”, cu deosebire p. 394-406.

Thomas Mann ori romanul *Maestrul și Margareta* de Mihail Bulgakov. Nu întâmplător replicile antifaustice din cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima parte a secolului al XX-lea sînt toate romane, romanul fiind, așa cum arăta Mircea Eliade, un domeniu privilegiat al literaturizării moderne a mitului. Antifaustianismul scriitorilor invocați nu a făcut decît să perpetueze mitul, chiar mai bine decît ar fi reușit să o facă prelucrările pozitive, non-polemice, mai ales că specia literară în care s-au concretizat a fost una de maxim succes în epoca respectivă. Subistența, ba chiar intensificarea forței unui mit pe calea contestărilor lui „literare” reprezintă un subiect în sine, o temă de cercetare, care implică deopotrivă mitocritica și mitanaliza. Despre legătura inextricabilă dintre cele două vorbește pe larg Gilbert Durand, el însuși teoretician și practician al lor: *„Mitocritica se sprijină pe structuri semantice mult mai implicative decît rîndurile textului (literar, n.n.) propus. Orice mitocritică implică o mitanaliză, o recunoaștere a unei numinozități transcendente pe care scriitura încearcă timid să o surprindă;”*⁵³ *„atunci cînd «mărima relativă» a unei opere ajunge să coincidă, dacă nu cu un secol, cel puțin cu un «bazin semantic», trebuie trecut de la mitocritică la mitanaliză.”*⁵⁴ „Trecerea” nu este una simplă, deși așa pare la prima vedere. Mai întîi, este de observat că această trecere nu o poate face oricine, după cum nici *mitanaliza*, un tip special(izat) de *comparatism* cultural nu este la îndemîna oricui. Se cer: experiență de viață, experiență de cunoaștere îndelungată și diversă („e nevoie de întreaga maturitate a cunoașterii pentru a aborda ampla formă de comparatism reprezentată de mitanaliză, rezultatul a treizeci-patruzeci de ani de abordări prudente, de reflecții, dar și de tatonări”⁵⁵), discernămint și intuiție necesare în identificarea contextelor potrivite pentru mitanaliză (Brazilia ar fi un exemplu de aculturație ce se pretează foarte bine la investigațiile mitanalitice).

⁵³ Cf. G. Durand, *Introducere în mitodologie*, p. 179.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 188.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 191.

Revenind la ceea ce este mitanaliza în comparație cu mitocritica pentru G. Durand, să reținem că ea constă în aplicarea metodelor elaborate pentru analiza unui text care tematizează mitul la un câmp mult mai larg, format dintr-o mulțime de contexte: „cel al practicilor sociale, al instituțiilor, al monumentelor și al documentelor (:) altfel spus, în trecerea de la textul literar la toate contextele care îl înglobează”⁵⁶. Cum contextele sînt, la rîndul lor, de o mare diversitate și suscită abordări diferite, este nevoie de ceva care să „regleze” această trecere și să mențină, în spațiul acestei „pluridisciplinarități euristice”⁵⁷, un echilibru și o unitate a cîmpurilor epistemologice implicate: poetica și critica sau istoria literară, dar și sociologia, istoria, antropologia, filosofia și istoria religiilor etc. Sarcina de a unifica cîmpurile epistemologice diferite în studierea mitului îi revine, după antropologul francez de la Grenoble, *mitodologiei*, veritabil *nou organon* al științelor culturii. *Mitodologia* nu este numai o știință generală și cvasiexhaustivă a mitului, ci și un model epistemologic conceput ca o replică la mai vechea teorie asupra metodei a lui Descartes. Antropologul mărturisește că, inițial, s-a gîndit să-și intituleze cartea *Introducere în mitodologie* altfel, respectiv *Discursuri asupra Mitodei*⁵⁸, indicînd, în mod explicit, nu numai spiritul polemic în care se situează față de *Discursul asupra metodei* al lui Descartes, dar și „revoluția mitologică” pe care o propune, vizînd mai multe ținte, în afară de metoda carteziană. Printre aceste alte ținte sînt de reținut: filosofia lui Aristotel, *Critica rațiunii pure* a lui Kant, dar și anumite tipuri de antropologie ori de critică literară a mitului.⁵⁹

⁵⁶ *Ibidem*, p. 188.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 203 ș.u.

⁵⁹ În legătură cu acest ultim aspect, este de remarcat atitudinea critică față de conceptele psihocriticii lui Charles Mauron, creatorul noțiunii de „mit personal”, noțiune fără acoperire științifică, întrucît nici nu există mitul personal: „Un mit este întotdeauna transpersonal și, la limită, transcultural și metalingvistic, deoarece, după cum explică Lévi-Strauss, «el este discursul care se traduce cel mai bine»”. (Cf. op. cit., p. 179).

În termeni rezumativi, contribuția lui Gilbert Durand în domeniul teoriei (interpretării) mitului este una dintre cele mai consistente, reprezentând rezultatul unei cercetări de o viață asupra imaginarului (cu principalele lui forme: arhetipuri, imagini, mituri, simboluri). Antropologul nu obosește să sublinieze că *studiul imaginarului este o muncă de echipă*, de unde necesitatea constituirii unor centre specializate de cercetare, în care pluridisciplinaritatea, interdisciplinaritatea și transdisciplinaritatea să fie realizate *de facto*, așa cum se întâmplă în Școala de la Grenoble, după modelul căreia, în timp, s-au format mai multe centre-satelit.⁶⁰ *Interdisciplinaritatea și pluridisciplinaritatea* sînt condiții obligatorii în toate tipurile de studii aplicate imaginarului, *id est* și în hermeneutica sau mai bine zis hermeneuticele simbolurilor și ale miturilor. *Transdisciplinaritatea* este de asemenea implicată pe un palier superior de analiză a mitului: „Sunt un apărător crîncen și de multă vreme nu doar al pluridisciplinarității, dar și al transdisciplinarității. Nu doar că nici unul dintre noi nu este obligatoriu să fie format într-o specializare strictă, mai mult, aceasta din urmă, sub amenințarea de sterilitate totală, trebuie să se deschidă, la un nivel superior, tuturor aporturilor euristice pe care i le propun celelalte științe.”⁶¹

După opinia noastră, abordarea miturilor este gândită, în mod consecvent, din unghi hermeneutic de către antropologul francez. În ultimele sale studii, în *Introducere în mitodologie* cu deosebire, el insistă asupra necesității unui vocabular hermeneutic în analiza mitului, subliniind, în mai multe rînduri, că mitul *se înțelege, nu se explică*, invitînd la *conceptualizarea* întotdeauna necesară pentru o înțelegere mai rodnică, și avertizînd, ca un veritabil hermeneut, *asupra limitelor oricărei conceptualizări și ale oricărei interpretări*. Mai mult, îl vedem pledînd, într-un mod aproape heideggerian, pentru

⁶⁰ Unul dintre acestea, probabil unicul din România, este Centrul de studiere a imaginarului „Phantasma” de la Cluj-Napoca. Pentru detalii, a se vedea Corin Braga, *Phantasma. Centru de cercetare a imaginarului*, la adresa <http://lett.ubb-cluj.ro/~echinox/caiete2/01.html>.

⁶¹ G. Durand, *op. cit.*, p. 165.

smerirea prealabilă a gândirii: „Să avem umilința să recunoaștem că înțelegerea noastră este limitată. Nu putem decît «să receptăm» (H.R. Jauss), «să interpretăm»”. În altă parte, afirmațiile lui Durand îl evocă pe Gadamer (care de altfel l-a influențat și pe Hans-Robert Jauss, citat de G. Durand), cel care tematizează pe larg *problematika înțelegerii* pe baza conceptelor de „orizont hermeneutic”, „situație hermeneutică”, „experiență hermeneutică”, „tradiție”, concepte indicînd parametrii în care se desfășoară orice activitate de înțelegere. Ca și pentru Gadamer, pentru Durand înțelegerea nu se face doar în interiorul unei tradiții, ci și cu ajutorul acesteia: „Nu putem să înțelegem decît ceea ce ne este îngăduit să înțelegem, de către cultura noastră, de către bazinul semantic în care ne situăm: talem capere potui, «așa cum îmi este permis să înțeleg»”.⁶²

La aceste sugestii de ordin hermeneutic se adaugă și opiniile lui Durand despre relativitatea și caracterul non-imuabil al textelor: „Nu există un text dat o dată pentru totdeauna, în mod obiectiv, ... nu există un context imuabil dat... Textul cel mai precis nu poate să se smulgă densităților, profunzimilor lexicului”, opinii în deplină consonanță cu noile teorii asupra textului (generate de teoriile lecturii, ca și de hermeneutică sau de estetica receptării). Potrivit acestor teorii, textul nu este o realitate anistorică și a-conjuncturală, imuabilă, dată o dată pentru totdeauna și receptată la fel de toată lumea, cum nici limba în care se concretizează un text nu este ceva static, ci mai degrabă „un infinit atît ca trecut, cît și ca viitor”⁶³, după cum spunea Schleiermacher.

Așadar, *mitocritica* și *mitanaliza* pot fi considerate ca reprezentînd versanții hermeneutici miturilor. În opera lui Gilbert Durand, *hermeneutica miturilor* aspiră la un statut aparte, acela de *mitodologie*, id est *metodologie convergentă* sau *știință unificatoare* a cercetărilor asupra miturilor și, prin legitimă extensiune, știință a tuturor domeniilor culturii și existenței umane.

⁶² Ibidem.

⁶³ Pentru mai multe detalii despre această viziune și despre consecințele asumării ei în plan hermeneutic, vezi cap. despre Schleiermacher.

Mitocritica este un tip special de critică literară, încadrabilă din punct de vedere cronologic în așa-numita *Nouvelle Critique*⁶⁴. Mitocritica este întotdeauna *mitocritica unei opere sau a unui autor*. Când opera sau autorul *ilustrează, reprezintă, exemplifică* veacul, nu doar vorbesc despre acesta, mitocritica acelei opere sau mitocritica aceluia autor se transformă în mitanaliză. Iar aceasta din urmă are ca domeniu de investigație cultura, contextele de toate tipurile ale unei opere sau ale unui autor. Mitocritica este, în primul rând, *literară*, ține de *studiile literare*, pe când mitanaliza este mai ales *sociologică* și aparține mai degrabă paradigmei *studiilor culturale*.

După antropologul de la Grenoble, *mitanaliza* poate să se constituie ca demers hermeneutic pe una dintre cele două căi. Prima este *calea literară*, în care „mitanaliza prelungește în mod natural mitocritica”. Aceasta este calea predilectă a cercetătorilor literaturii. Cea de a doua cale este așa-numita *cale filosofică*, care se întemeiază pe o concepție (teorie) anume despre mit și structura acestuia, cale pe care mitanalistul „pleacă de la secvențele și de la mitemele unui mit constituit și le urmărește rezonanțele într-o anumită societate sau la un anumit moment istoric”.⁶⁵

Cele două ramuri ale hermeneuticii mitului, cum ne place să le spunem, sînt delimitate teoretic și practic mai degrabă din rațiuni didactice. În realitate, mitocritica și mitanaliza se intercondiționează și se completează mai ales pe terenul fertil al hermeneuticii aplicative. Orice demers de interpretare a mitului, fie că este unul *mitocritic*, fie că este *mitanalitic*, solicită, dacă este bine condus, colaborarea celui alt domeniu al hermeneuticii mitului. Această conivență a mitocriticii cu mitanaliza poate explica de ce unii cercetători, precum Ioan Petru Culianu, de exemplu, consideră cvasi-sinonimi termenii de *mitocritică* și *mitanaliză*, alegînd, probabil pentru caracterul mai larg al desemnării, termenul de *mitanaliză*.

⁶⁴ G. Durand, *op. cit.*, p. 184.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 199.

pentru demersurile lui hermeneutice⁶⁶, care conțin și importante elemente de mitocritică.

Într-un studiu din 1983, *Fantasmele libertății la Mihai Eminescu. Peisajul centrului lumii în nuvela Cezara (1876)*, istoricul religiilor abordează problematica mitului din perspectivă epistemologică. De altfel, subtitlul primei secvențe a studiului, „Metoda”: *pro sau contra?* este ales pentru a pune în gardă cititorul asupra adevăratelor mize ale cercetării.

În rezumat, *mitanaliza* înseamnă, pentru Ioan Petru Culianu, „un demers practic ce constă în a discerne miturile latente din textul literar (pînă aici, definiția mitanalizei este identică cu cea a mitocriticii în accepția lui G. Durand și a lui Adrian Marino⁶⁷) și a le interoga pentru a stabili cîteva posibilități din mulțimea acelor care sînt înscrise în raza lor semantică.”⁶⁸ El se ferește să facă din *mitanaliză* o metodă, o teorie sau o știință, pentru că – în consens cu noua logică antipopperiană (Feyerabend, Duerr) – crede că în științele spiritului este mai productiv și mai pertinent principiul antimetodic „*anything goes*”⁶⁹ („merge orice!”), „bricolajul intelectual” dovedindu-se adesea fecund în cercetarea faptelor vieții spiritului.⁷⁰

⁶⁶ A se vedea Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, p. 82-121, precum și celelalte studii consacrate legendei și mitului lui Faust (v. *supra*).

⁶⁷ Cum însuși Culianu recunoaște. Cf. *Studii românești*, p. 82.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Principiul „*anything goes*” este formulat ca principiu epistemologic de către Paul Feyerabend (în *Against Method*, 1975). Epistemolog reprezentativ pentru anti-*establishment*-ul universitar occidental, Feyerabend a pledat pentru un nou tip de raționalitate științifică, cu o valoare euristică superioară celei popperiene. *Ibidem*, p. 89-92, 117-118.

⁷⁰ „În chiar momentul cînd majoritatea confrăților mei ce se ocupă cu interpretarea literaturii încearcă să-și facă «metodele» cît mai riguroase cu putință, marele curent al metodologiei popperiene, ce părea să le justifice și încurajeze eforturile, e pe punctul de a se stinge. Ne așteaptă un viitor apropiat creator, lipsit de metode. Un viitor în care, critica raționalistă arătînd deja inanitatea vechilor teorii perimate (dintre cele mai curente, marxismul, psihanaliza de toate culorile, structuralismul etc.), va trebui să născocim un nou bricolaj intelectual ca să fim la înălțimea unei noi raționalități.” *Ibidem*, p. 86.

Avînd doar aerul unei metode, dar nelimitîndu-se la a fi o metodă, *mitanaliza*, în viziunea lui I.P. Culianu, nu este nici teorie (deși se împărtășește din teoria care „afirmă că literatura conține un material mitic latent pe care-i revine cercetătorului să-l aducă la suprafață”), după cum nu este nici *știință*. Mitanaliza reprezintă un tip special de activitate euristică, un *experiment* nu lipsit de rigoare, dar și cercetare implicînd erudiție și inspirație: „*Recunoașterea sau descoperirea unui mit presupune o competență specifică ce constă în a poseda memoria unui repertoriu extrem de larg de mituri și de probleme de ordin interpretativ legate de aceste mituri.*”⁷¹

În cele din urmă, dar nu în ultimul rînd, *mitanaliza* concepută de Culianu, deși antipozitivistă, anti-structuralistă și *antimetodică*, ca și hermeneutica, se deosebește și de *hermeneutică*. Mai ales de un anumit tip de hermeneutică, credem noi, una care își inventează faptele, neagă obiectivitatea lor pe baza anulării dualismului *subiect-obiect* și abandonează „dialectica metodologică care să închipuie momente ipotetice de disociere”. De fapt, noi credem că libertățile pe care și le ia *mitanaliza*, ca procedură *a-metodică*, sînt mai mari decît cele ale hermeneuticii, indiferent cum am înțelege-o pe aceasta din urmă. În plus, rațiunea metodologică pare a fi inspirată, în cazul *mitanalizei* lui Culianu, de faptele înseși, în absența oricăror presupoziiții care fundamentează demersul hermeneutic. Și totuși, nici demersul *mitanalitic* astfel conceput nu se poate lipsi de presupoziiții, fie și reduse la una singură: *ipoteza interpretului tare*, respectiv, „subiectul care descoperă și descoperă bine”⁷².

Acceptînd ambele tipuri de interpretare a mitului, cea *imanentist-structurală* și cea *contextual-culturală*, credem că ar trebui făcut un pas mai departe în analiza mitului, prin implicarea calității lui de limbaj kerygmatic. Caracterul kerygmatic reprezintă, cel puțin în cazul unor mari scriitori (dacă nu la toți), o dimensiune fundamentală a mitului, singura care justifică remanența și permanența lui în textele literare. Acest lucru iese cu mult mai multă

⁷¹ Ibidem, p. 94.

⁷² Ibidem, p. 85.

forță în evidență în epocile demitizante, în culturile și epocile celor mai intense secularizări. Temele mitice revin în forță în perioadele istorice marcate de revoluții religioase, în care vechea religie (sau confesiune) este combătută și, uneori, învinsă de religia (sau confesiunea) nouă, temporară, așa cum se întâmplă în contextul diverselor mișcări gnostice (din primele secole creștine, dar și de mai târziu, secolele XII-XIV) sau integral. Pentru ultimul caz, exemplul cel mai puternic de substituție a unei confesiuni cu alta este Reforma luterană din prima jumătate a secolului al XVI-lea, asociată cu legenda lui Faust, pe baza căreia se va forma unul dintre miturile dominante ale secolului al XIX-lea, *mitul lui Faust*. Nu mai vorbim despre diferitele curente din Cabală sau despre anumite mișcări religioase, care au traversat Europa creștină, și care rămân cunoscute prin miturile pe care le-au impus, mituri productive pe terenul hermeneuticii cabalistice (mai ales în cadrul Cabalei teosofice⁷³), dar și pe terenul filosofiei, al artelor și chiar pe terenul ideologiei, după cum sînt de părere unii.

Un exemplu pentru relația dintre spiritul reformist din religie și resuscitarea miturilor (ori a funcțiunilor acestora) îl constituie *mitul lui Faust*⁷⁴. Utilizat, în varianta impusă de *Volksbuch*, ca

⁷³ Pentru mai multe amănunte legate de intensul proces de mitologizare și simbolizare din cabală, vezi Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb. Cabală și interpretare*, precum și *Cabală. Noi perspective*.

⁷⁴ Argumente în acest sens aduce Ioan Petru Culianu, care s-a ocupat de acest mit în mai multe studii, între care cele mai importante sînt: „Doctorul Faust din Antiohia la Sevilla”, în: I.P. Culianu, „Eros și magie în Renaștere. 1484”, ediția a II-a revizuită și adăugită, traducere de Dan Petrescu, „Prefață” de Mircea Eliade, „Postfață” de Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 1999, p. 271-291; „Dr. Faust, mare sodomit și necromant. Reflecții asupra mitului”, în: I.P. Culianu, *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, ediție îngrijită de Mona Antohi și Sorin Antohi, traducere de Mona Antohi, Sorin Antohi, Corina Dumitriu ș.a., Iași, Editura Polirom, 2002, p. 225-257. Cercetările mitului faustic întreprinse de Ioan Petru Culianu l-au condus către o nouă doctrină a mitului, de care ne-am ocupat în detaliu într-o lucrare mai veche. Cf. Lucia Cifor, „Problematica mitului în viziunea lui Lucian Blaga și Ioan Petru

instrument de propagandă religioasă luterană, legenda populară a lui Faust nu este altceva decât o prelucrare în duh luteran a diverse legende specifice Antichității creștine⁷⁵ și chiar unei anumite perioade din Evul Mediu. În diferite etape ale devenirii mitului faustic sînt implicate, ca repere principale, legenda populară germană, piesa lui Christopher Marlowe și tragedia lui Johann Wolfgang Goethe – decisivă pentru biruința universală a lui Faust. Biruința în haină germană a lui Faust a permis identificarea Germaniei înseși (și, prin extensiune, a întregului Occident) cu spiritul faustic. Există, desigur, și derivații ne-germane, pan-europene ale mitului faustic (Dostoievski, Turgheniev, Mihail Bulgakov), precum și replici antifaustice consistente, germane sau europene: cea a lui Thomas Mann (romanul *Doctor Faustus*, un veritabil *Anti-Faust*) sau o replică încă mai timpurie realizată de Dostoievski prin romanul *Demonii*, roman antifaustic prin excelență.

Dacă mitul lui Faust în diferite opere literare reprezintă un subiect frecventat de mitocritică⁷⁶, *mitanaliza* faustianismului european, care pretinde extinderea investigațiilor de la literatură la filosofie, sociologie, politică etc., este mai puțin întâlnită. Dar sensurile operelor literare pe teme faustice din diverse epoci și contexte socio-istorice ar dobîndi un mai mare grad de relevanță în contextul mitanalizei. În cadrul mitanalizei faustianismului s-ar putea vorbi despre mai multe ipostaze ale mitului faustic european în secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, nu toate de extracție literară. Astfel, o primă ipostază a omului faustic este

Culianu", în *Meridian Blaga*, vol. 5, secția Literatură, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2005, p. 51-64.

⁷⁵ Geneza lui este fixată pe vremea Apostolilor, cînd Simon Magul, magician vestit, supranumit *Faustus*, 'norocosul, aducătorul de noroc', a încercat să dobîndească Duh Sfînt de la apostolii Petru și Ioan contra unei sume de bani. Personajul a rămas în istoria creștinismului prin păcatul ce și-a luat numele de la el, *simonie*, termen ce desemnează traficul cu bunuri spirituale, pedepsit de Biserica creștină cu excomunicarea.

⁷⁶ A se vedea studiul lui André Dabiez (Le Mythe de Faust, Paris, Armand Colin, 1972), Ioan Petru Culianu ș.a.

concretizată de *demonia* metafizică și pragmatic constructivă⁷⁷ a eroului titular al operei tragice a lui Goethe, capodoperă a literaturii universale, ca expresie perfect cristalizată a faustianismului de sorginte literară (cu implicații filosofice și religioase profunde). „Reconsiderarea tuturor valorilor” (*Umwertung aller Werte*), postulatată de Nietzsche, impune un alt tip de faustianism, unul de tip filosofic, al cărui termen corelativ este un profil antropologic construit pe alte principii decât cele ale moralei creștine. Virtuți tradiționale ca mila, iubirea, suferința devin defecte și inaptitudini. *Arta* (creația de valori în general) este singura sau aproape singura care justifică *viața* atât la Schopenhauer, cât și la Nietzsche și – cu această înaltă justificare – *arta* participă la orizontul de constituire a noului Faust. Un Faust creator și artist este exponentul recent constituitei *religii a artei* (în termenii lui Karl Immermann). Derivațiile lui sînt de găsit în marile motive ale literaturii romantice, atât de legată de proiectul creării unei noi mitologii, în care apar figuri mitice noi: geniul, insul excepțional, poetul mesianic, omul providențial (Napoleon, produs al mitogenezei secolului al XX-lea.) Noul Faust este animat de optimizarea existenței istorice în ansamblul său, dar și de îmbunătățirea condiției umane, chiar prin suprema transgresiune, schițată de Nietzsche prin Zarathustra. Noua figură mitică va fi preluată de filosofia politică și ulterior de ideologie. Se conturează astfel un *faustianism cu miză socială*, pe care îl întâlnim deopotrivă la eroii romantici, ca și la unii dintre *revoluționarii* dostoievskieni. Aceștia din urmă, nihiști fascinanți, promovează socialismul prin teoria asasinatului (care cimentează legăturile dintre oamenii implicați) și teroarea ca instrument de control (precum în romanul *Demonii*). Tot așa, Raskolnikov își verifică aptitudinile cezarice prin crimă (*Crimă și pedeapsă*). Trebuie spus că, la scriitorul rus, omul faustic este fixat,

⁷⁷ *Demonicul* vizează ceva mai mult decât un nou profil antropologic, așa cum apare descris de Goethe în cunoscuta sa autobiografie. Cf. Johann Wolfgang Goethe, *Din viața mea. Poezie și adevăr*, traducere și studiu introductiv de Tudor Vianu, vol. I-II, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1955 (Cartea a douăzecea, vol. II, p. 339-342.).

paradigmatic, încă din incendiara scriere *Însemnări din subteran*. Personajele faustice dostoevskiene, seducătoare și în cel mai înalt grad malefice, sînt gîndite în opoziție cu *omul filocalic*. Poate nu ar fi exagerat să susținem că polivalența și virulența omului faustic, tip dominant în imaginarul dostoevskian, pregătesc *resurecția omului filocalic*. Contrafigură a omului faustic, *omul filocalic* ilustrează profilul antropologic impus de religia și valorile creștine tradiționale (preponderent ortodoxe) și reprezintă soluția – după Dostoievski – singura soluție de ieșire de sub fascinația *eroilor faustici*, precum Raskolnikov, Stavroghin, Kirillov, Ivan Karamazov și alții. Nu este lipsit de importanță apoi faptul că, dacă eroii faustici dostoevskieni *eșuează* (în crimă, sinucidere, nebunie etc.), nici eroii filocalici *nu cîștigă*. Mai mult, filocalicii dostoevskieni sînt întotdeauna imperfecți. Ei sînt fie faustici convertiți, precum *omul ridicol* sau Zosima, fie vulnerabili din punct de vedere fizic și psihic precum Mîșkin. Au handicapul vîrstei, fiind prea tineri (precum Aleoșa Karamazov) ori prea în vîrstă (precum călugărul pelerin Makar Dolgoruki din *Adolescentul*). Într-un cuvînt, oamenii ce se împărtășesc din valorile filocalice *nu biruie* niciodată în lumea dostoevskiană, lume definitiv sedusă de faustici, deși, în felul lor, *au biruit lumea*, după ilustrul model fixat prin *imitatio Christi*, ridicîndu-se deasupra tentațiilor și amăgirilor ei.

Un proiect de mitanaliză a faustianismului nu poate evita să se ocupe de *faustianismul cu miză religioasă*, intricat cu elemente de faustianism metafizic și artistic, precum și cu elemente de faustianism social. „Oficializarea” morții lui Dumnezeu prin vocea lui Nietzsche deschide epoca *omului-Dumnezeu*. Acesta este, am putea spune, consecința îndepărtată a individualizării prin credință și urmarea aplicării principiului *sola Scriptura*. Așa cum va demonstra cu elocvență Thomas Mann, prin eseurile consacrate lui Goethe, Wagner, Nietzsche, și mai ales prin romanul *Doctor Faustus*, *omul faustic european* și Germania faustică își nutresc deopotrivă geniul și nenorocirea din înfricoșatul veac al lui Luther. Mutațiile survenite atunci la nivelul cel mai înalt al metasistemului, nivelul religios, nu vor întîrzia să-și arate consecințele, mai ales în

planul „revoluțiilor” spirituale. Teologia liberală - ne dă de înțeles Thomas Mann - va deschide calea transformării teologiei în *demonologie*. Cel puțin așa i se pare că ar sta lucrurile personajului lui Thomas Mann, Adrian Leverkühn, din romanul *Doctor Faustus*, cel care studiază teologia germană ce se preda la Universitatea din Halle (universitate care l-a avut ca profesor de renume pe Schleiermacher).

Exemple de „om-Dumnezeu” (Dostoievski) - ipostaza supremă a faustianismului cu miză religioasă - se găsesc în tot romantismul, îmbrăcînd diverse forme: titanismul, prometeismul, motivul lui Napoleon, poetul-profet. Tipologia omului-Dumnezeu este ilustrată și de extraordinarii asceți ai ideii ruse, nihiști și socialiști deopotrivă, pe care mai ales opera lui Dostoievski îi ilustrează. Seria omului-Dumnezeu începe, în cazul scriitorului rus, chiar cu „antieroul” din subterană, cel care pune în discuție, anticipîndu-l strălucit pe Nietzsche, toate valorile civilizației și culturii creștine: morala, știința, binefacerile civilizației, estetica etc. Conceput ca ecou polemic la scrierea socialistului rus Cernîșevski *Ce-i de făcut?*, răspunsul formulat de antieroul dostoievskian s-ar putea rezuma astfel: *nimic nu este de făcut, și nici nu a fost vreodată ceva de făcut*. Proiecția soluției creștine din finalul scrierii a părut multora un adaos fără legătură cu fondul nihilist al cărții, deși întreaga operă dostoievskiană susține teza, enunțată anterior, că intensificarea nihilismului și a caracterului malefic al eroilor negativi ai lui Dostoievski are drept scop, printre altele, impunerea contrafigurii omului faustic: omul filocalic, omul creștinel și al iubirii smerite de aproapele.

Raskolnikov și Ivan Karamazov sînt animați deopotrivă de descoperirea unui „Cuvînt nou”. Raskolnikov socotește că acest „Cuvînt nou” este apanajul „geniului”, al „omului de format mare”, ca Napoleon, iar cel care îl va putea rosti va fi cel care va scrie istoria. Ivan Karamazov, intelectual mult mai rafinat, știe că cele mai profunde mutații în condiția umană le poate produce religia, iată de ce idealul său de creație este unul religios. Poemul *Marele Inchizitor* face pandant cu *Așa grăit-a Zarathustra*, cu toată

figurația creștină pe care o păstrează. Așa cum, în textul lui Nietzsche, supraomul – cel care a învins mila și frica – îl înlocuiește pe omul creștin modelat de frica de Dumnezeu și mila față de aproapele (născută din dragoste, nu din neputință), în *Marele Inchizitor*, Iisus Hristos este substituit cu Marele inchișitor, slujitorul lui, iar religia mântuirii este înlocuită cu religia pînii.

Un „om-Dumnezeu” se vrea și Kirillov (din romanul *Demonii*). Însă de o mare puritate sufletească și de o mare rîvnă spirituală, el reprezintă tipul de ascet nihilist despre care vorbește Nikolai Berdiaev⁷⁸. Faustic atipic, personajul își probează puterea de supraom (de om care a învins frica de moarte, dar și frica de păcat) prin alegerea liberă a sinuciderii (care numai liberă nu va fi, în roman). El profesează funesta teorie a sinuciderii ca modalitate a omului de a-și învinge frica de moarte și de a-și proba, prin aceasta, calitatea de „om-Dumnezeu”. „Învățătura” o culesese mai demult din falsă „evanghelie” după Stavroghin, ales mentor de către Kirillov încă din anii studenției, cînd se afla împreună cu Șatov (un faustic convertit *in extremis* în om filocalic și, poate de aceea, jertfit de romancier, lăsat pradă demonicului absolut, care este Piotr Verhovenski).

Exemple potrivite pentru examinarea raportului dintre religie (religii) și derivațiile lor literare sînt și Jeanne d'Arc, Œdip, Narcis ș.a., prezente în literatura lumii, ca și miturile românești „Meșterul Manole” și (în mare măsură) necunoscuta „Miorița”. Pentru o hermeneutică integrală a Mioriței, de exemplu, sînt de avut în vedere lucrările de referință realizate de eruditul și prea puțin cunoscutul Ion Filipciuc, ale cărui cercetări de o viață pe tema Mioriței dislocă vechile orizonturi de interpretare ale mitului, impunînd altele, în acord cu provocările epistemologice din științele spiritului și cu rezultate care răstoarnă multe dintre interpretările fanteziste impuse de folcloriști sau de literați de

⁷⁸ Cf. Nicolai Berdiaev, *Originile și sensul comunismului rus*, traducere de Ioan Mușlea, ediția a II-a, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.

prea multă vreme⁷⁹. Din nefericire, interpretările eronate ale Mioriței și ale legendei Meșterului Manole s-au fixat atât de mult în mentalul colectiv – spațiu în care miturile au suportat deformările diverselor proiecții identitare (și acestea controversate sub aspect filosofic) –, încât este dificil să le „destabilizezi”, indiferent pe câte argumente te bazezi. Un lucru pare sigur, interpretările „literare”, neinformate, „după ureche”, conjuncturale etc. au condus la o situație incredibilă: dezvoltarea unei veritabile furii iconoclaste la adresa acestor mituri.⁸⁰ Intelectualii au ajuns să le deteste din pricina interpretărilor orientate date de falșii hermeneuți, interpretări care sînt mai cunoscute decît rezultatele cercetărilor inspirate și documentate ale adevăraților specialiști.

Într-o lucrare mai veche⁸¹, ne-am ocupat, dintr-o perspectivă mai curînd general-estetică, comparatistă, de relațiile dintre mitul religios al Fecioarei din Orléans și tematizările lui literare, diferite de la un scriitor la altul și de la o epocă la alta: de la legenda populară la antiepopoea lui Voltaire, *La Pucelle*; de la drama romantică a lui Schiller, *Die Jungfrau von Orleans*, la spațiul dramei tragice a lui Bernard Shaw, *Saint Joan*; de la piesa lui Jean Anouilh, *L'Alouette*, pînă la tragedia (în versuri), apărută relativ recent (1992), *Jeanne d'Arc*, scrisă de poetul român Nicolae Ionel, creație despre care Alexandru Paleologu⁸² vorbea în termeni mai mult

⁷⁹ Cf. Ion Filipciuc, „Miorița” și alte semne poetice, Biblioteca „Miorița”, Cîmpulung Moldovenesc, 2002; „Miorița” printre munții ce se bat în capete, ediție alcătuită de Ion Filipciuc, Biblioteca „Miorița”, Cîmpulung Moldovenesc, 2003.

⁸⁰ Date pentru un interminabil și aparent nesoluționabil „conflict al interpretărilor”, suscitată de înțelegerile și interpretările acestor două mituri, se pot vedea în cartea „Miorița” printre munții ce se bat în capete, carte care cuprinde rezultatele unor anchete tematice realizate de cercetătorul bucovinean și reprezintă, după declarațiile editorului, prima dintr-un set de cel puțin zece cărți consacrate lecturii sincronice a „Mioriței” (op. cit. p. XVI).

⁸¹ Lucia Cifor, „Mai aleasă și mai filosofică decît istoria...”, în revista „Echidistanțe”, Iași, nr. 10-11 (41-42), 1995, p. 20-21.

⁸² Cf. Lucia Cifor, *Convorbire cu Alexandru Paleologu despre Nicolae Ionel*, în revista „România literară”, București, 19-25 octombrie, nr.40, 1994. Pentru mai

decît elogioşi. Cercetarea noastră mai veche ar putea fi extinsă cu profit atît în direcţia deschisă de antropologia culturală (cînd ar putea fi urmărite proiecţiile identitare ale diverselor profile istorice sau moral-filosofice în figura mitizată a eroinei franceze, cu implicaţii importante ale dialecticii *sacru-profan*, în epoci marcate de tendinţe spirituale opuse, dominantă fiind, cu mici excepţii, cea a secularizării misterului religios), cît şi în perspectivele create de mitocritică şi mitanaliză. Din perspectiva mitanalizei, ar fi interesant de urmărit *desacralizarea* implicată în dialectica literaturizării acestui mit în iluminism şi chiar în romantism (cînd apare şi soluţia compensatorie a *eroizării* celei care s-a înscris ca sfîntă în spaţiul legendei şi al memoriei populare), ca şi în anii hiper-modernizării limbajului dramatic. În aceşti ani ai modernizării limbajului dramatic apar şi primele tentative de resuscitare a conţinutului preponderent religios al mitului. Mai întîi, la Bernard Shaw, cel care modelează înţelegerea fecioarei eroice la nivel mai degrabă programatico-teoretic. La Nicolae Ionel, tentativa de revalorizare religioasă a mitului este asumată integral în planul creaţiei tragice, scriitorul fiind interesat şi de *restaurarea tragediei* ca specie clasică. Calităţilor specifice speciei clasice li se adaugă caracteristicile speciei medievale a misteriiilor religioase, amestecate cu elemente de recuzită liturgică creştină (secvenţele imnice conţinînd caracterizarea „personajului” principal prin limbajul codificat al slavosloviei), rezultatul fiind o reuşită *remitologizare* (valabilă estetic) a unui mit creştin.

multe detalii despre dramaturgia autorului român menţionat şi despre trăsăturile generale ale creaţiei acestuia, a se vedea, de asemenea: Constantin Parfene, *Semnificaţii literare ale unui personaj dramatic: Vlad Ţepeş de Nicolae Ionel*, în revista „Collegium”, Iaşi, nr. 2, 1986; Sorin Antohi, în revista „Ateneu”, Bacău, nr. 3 (martie), 1987; O. Nimigean, *Poet şi critici* (I, II, III), în revista „Timpul”, Iaşi, nr. 7, 8, 9, 1995; Lucia Cifor, *Destin literar şi destin pur şi simplu* (I,II) – Convorbiri cu Alexandru Paleologu, în revista „Viaţa Românească”, Bucureşti, nr. 7-8 1995; *idem*, *Jeanne d'Arc şi arta forţei sacre*, în „Viaţa Românească”, nr. 9-10, 1995; *idem*, *Poezia ca limbaj maxim*, prefaţă la: Nicolae Ionel, *Cuvînt în cuvînt*, antologie, Editura Junimea, Iaşi, 2004, p. I-IX.

În ceea ce privește mitul lui Jeanne d'Arc sau miturile românești pomenite, trebuie semnalate varietatea contextualizărilor istorice ale acestor mituri în strânsă legătură cu diferite complexe identitare. Cum orice mit se reinventează ca *mesaj orientat* spre un anumit public-țintă, în fiecare epocă istorică și mai ales în fiecare situație de criză social-istorică, sînt de înțeles și de cercetat proiecțiile identificatorii ale unor grupuri și/sau persoane în diverse figuri mitice. Acestea pot aparține miturilor consacrate, dar și unor mituri construite, așa-numitele mituri culturale, de care se ocupă în special antropologia și istoria mentalităților⁸³, pe care nu ar trebui să le ignore nici studiile literare.

Sintetizînd, nimeni dintre cei sincronizați cu ceea ce se întîmplă în sfera științelor culturii nu-si mai poate face iluzii astăzi că *studiile literare* (vechea paradigmă a științelor literaturii, care sînt concomitent și *științe ale limbii literaturii*) se pot dispensa de achizițiile de metodă și viziune pe care *studiile culturale* le produc de cîteva bune decenii. În noul context epistemologic al reunificării cîmpului cultural și literar, hermeneuticii literare îi revine un rol de mediator, pe care îl poate îndeplini cu atît mai bine cu cît este mai bine înțeleasă: atît sub aspect teoretic, ca teorie a interpretării, cît și sub aspect practic, la nivelul metodologiei sale anti-metodice (a se citi anti-cartesiene). Hermeneutica literară poate cîntări valoarea de adevăr a presupuzițiilor implicate în orice demers interpretativ, precum și calitatea criteriilor implicate în validarea unei interpretări date. Ea poate (sau ar trebui să poată) gestiona orice conflict apărut pe terenul unificat al științelor culturii și literaturii, în vederea împlinirii dezideratului general al optimizării înțelegerii.

⁸³ În bibliografia românească a problematicii, cel puțin două cărți de referință trebuie pomenite: Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, ediția a patra, Editura Humanitas, București, 2005; „Mihai Eminescu, poet național român”. *Istoria și anatomia unui mit cultural*, volum coordonat de Ioana Both, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001. (A se vedea în special studiul semnat de Ioana Both, p. 9-107.)

CAPITOLUL IV

Hermeneutica simbolurilor

IV.1. Semn și simbol. Limbajul simbolic.

Simbolicul – categorie antropologică fundamentală.

Simbolul și opera de artă

Importanța hermeneuticii simbolurilor derivă din larga ei utilizare în domenii dintre cele mai diferite, unele chiar din afara științelor culturii, precum psihanaliza. Domeniile vieții simbolurilor sînt toate domeniile spiritului: *viața religioasă*, văzută în toată complexitatea ei de rituri și acte sacramentale, cu limbajul ei specific, cu miturile și parabolele constitutive, apoi *arta* cu tot cortegiul ei de limbaje și modalități de înscriere într-o tradiție ori de creare a unor tradiții noi. Reprezintă un domeniu al simbolurilor tot ceea ce intră în cultura unui popor: obiceiurile, ritualurile, mentalitățile traduse în diverse comportamente și atitudini, ideologiile etc. Simbolurile vizează întreaga existență reflectată de conștiința umană și materializată în semne, cum nu încetează să sublinieze antropologii¹.

În afara domeniilor vieții spiritului, îndeobște relaționate cu sfera vieții conștiente, există și domeniul inconștientului, asociat, cînd nu este confundat cu regimul imaginarului, cu tărîmul vise-

¹ „«Universul simbolic» nu este nimic altceva decît universul uman în întregime.” Gilbert Durand, *Figuri mitice și chipuri ale operei. De la mitocritică la mitanaliză*, traducere din limba franceză de Irina Bădescu, Editura Nemira, 1998, p. 22.

lor și al fantasmelor, tărim în care își au rădăcinile nu puține dintre creațiile omului. De această lume a imaginarului luăm cunoștință prin mijlocirea simbolurilor, a constelațiilor de simboluri care intră, la rândul lor, în organizarea unor arhetipuri și structuri antropologice fundamentale.² De lumea imaginarului ori de morfologia și fenomenologia inconștientului sunt interesate nu numai științele care au în vedere creațiile spirituale, ci și psihanaliza cu toate ramurile ei, ale cărei cercetări și investigații vizează cunoașterea integrală a psihismului. În demersurile proprii, psihanaliza se folosește într-o mare măsură de analiza simbolurilor, pe care le interpretează prin prisma unui sistem hermeneutic propriu, mai mult sau mai puțin diferit de hermeneutica simbolurilor realizate, de exemplu, de un istoric al religiilor. De altfel, la acest nivel al cercetării vieții simbolurilor de către fenomenologi și filosofi, pe de o parte, și de către psihanalisti pe de altă parte, se schițează și ceea ce Paul Ricœur va numi „conflictul interpretărilor”³, conflict pe care hermeneutul francez îl vede rezolvat într-un mod pe care nu-l va împărtăși, de exemplu, un filosof și hermeneut ca Hans-Georg Gadamer⁴.

Dar înainte de a ne ocupa de aceste ultime aspecte ale analizei simbolurilor, care vizau, cel puțin în intenția hermeneutului francez, descoperirea în cadrul hermeneuticii simbolurilor a unor fundamente pentru constituirea unei hermeneutici generale, care să rezolve orice conflict al interpretărilor, trebuie să ne oprim un

² Cf. Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, traducere de Marcel Aderca, postfață de Cornel Mihai Ionescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000.

³ Paul Ricœur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, traducere din limba franceză de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu, Bucurști, Editura Trei, 1998 (vezi cap. *Conflictul interpretărilor*, p. 29-67), dar și *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Editura Echi-nox, Cluj-Napoca, 1999 (cap. *Hermeneutica simbolurilor și reflecția filosofică* [II], subcap. *Conflictul dintre interpretări*, p. 291-305).

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 450.

timp asupra a ceea ce s-ar putea numi *morfologia și ontologia simbolului*, adică forma și modul său de existență.

În tentativa de reconstituire a problematicii simbolurilor în filosofie, în filosofia culturii și în filosofia limbajului mai cu seamă, se cuvine să începem cu concepția lui Ernst Cassirer⁵, cel care face din esența simbolului, respectiv din *simbolic* („*das Symbolische*”), numitorul comun al tuturor limbajelor.

Mai întâi, trebuie spus că *simbolicul* este, din perspectiva „filosofiei antropologice” a lui Ernst Cassirer, un element esențial în definiția omului, chiar diferența specifică din această definiție. Dacă, în filosofia clasică, omul era definit ca *animal rationale*, rațiunea fiind diferența specifică a omului față de alte organisme vii, pentru Cassirer, omul este *animal symbolicum*.⁶ *Simbolicul* („*das Symbolische*”) este esența definitorie a culturii, iar cultura depășește sfera rațiunii: „Rațiunea este un termen foarte nepotrivit pentru a înțelege formele vieții culturale a omului în toată bogăția și varietatea lor.”⁷ Cultura este semnul distinctiv al universului locuit de om, pecetea indenegabilă a creativității lui, pe care *simbolicul* o atestă, o conservă și o sporește cu fiecare efort de fixare (*construire*⁸) de forme: „Omul nu mai trăiește într-un univers pur fizic, el trăiește într-un univers simbolic. Limbajul, mitul, arta și religia sînt părți ale acestui univers. Ele sînt firele diferite care țes rețeaua simbolică, țesătura încîlcită a experienței umane.”⁹ Pentru filosoful german, *simbolicul* îndeplinește „funcția generală de mediere prin mijlocirea căreia (...) conștiința își construiește toate universurile ei de

⁵ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923 (*La philosophie des formes symboliques*, 1977).

⁶ Cf. Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, traducere de Constantin Coșman, București, Editura Humanitas, 1994, p. 45.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Pentru *construirea* implicată în orice formă de *locuire*, a se vedea Martin Heidegger, *Construire, locuire, gândire și „...În chip poetic locuiește omul...”*, în *Originea operei de artă*, traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, studiu introductiv de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 1995.

⁹ *Ibidem*, p. 43.

percepție și de discurs.”¹⁰ Accesul la lume și la sine este intermediat de *simbolic*, de toate formele sub care se înfățișează acesta: „Omul nu mai înfruntă realitatea în mod nemijlocit; el nu o poate vedea, cum se spune, față către față. Realitatea fizică pare să se retragă în măsura în care avansează activitatea simbolică a omului. În loc să aibă de a face cu lucrurile înseși, omul conversează, într-un sens, în mod constant cu sine însuși. El s-a închis în așa fel în forme lingvistice, imagini artistice, simboluri mitice sau rituri religioase, încât el nu poate vedea sau cunoaște nimic decât prin interpunerea acestui mediu artificial.”¹¹

Deși nemulțumit de definiția prea largă dată de Cassirer simbolului, Ricœur îi recunoaște filosofului german meritul de a fi intuit necesitatea unificării limbajelor și de a fi sugerat și o soluție prin prezentarea limbajului simbolurilor (a „formelor simbolice”, a „simbolicului”) drept cheia acestei unificări: „*Simbolicul reprezintă medierea universală a spiritului între noi și real; simbolicul vrea să exprime înaintea de orice nonimediatețea aprehensiunii noastre cu privire la realitate*. Utilizarea sa în matematică, lingvistică, istoria religiilor pare să confirme această destinare a cuvîntului la o folosire atât de universală. Mai mult, cuvîntul *simbol* pare să convină de minune pentru desemnarea instrumentelor culturale ale aprehensiunii noastre referitoare la realitate: limbaj, religie, artă, știință; o filosofie a formelor simbolice are ca sarcină să arbitreze năzuințele spre absolut ale fiecărei funcții simbolice și multiplele antinomii ale conceptului de cultură ce rezultă de aici.”¹²

În ceea ce privește *forma* simbolului, este de reținut mai întâi faptul că simbolul este un semn, că este constituit, ca și acesta, din două componente, una care se referă la formă – *simbolizantul*, iar alta, care se referă la conținutul pe care îl simbolizează – *simbolizatul*. Așadar, simbolizantul este analog *semnificantului* lingvistic, iar simbolizatul, *semnificatului*. Spre deosebire de semnul lingvistic,

¹⁰ Cf. Paul Ricœur, *Despre interpretare*, p. 18.

¹¹ Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, p. 43-44.

¹² *Ibidem*, p. 19.

simbolul transpus în materialul limbii este un semn mai complex, care conține un sens *literal* și un sens *simbolic*, *intențional*, vizat ca atare într-o anumită structură a mesajului și într-un anumit context de comunicare: „*Avem de-a face cu un simbol atunci când limba-jul produce semne de grad compus în care sensul, nemulțumit de a desemna ceva, desemnează un alt sens care n-ar putea fi atins decât în și prin intenția sa.*”¹³ Pe de altă parte, nu trebuie ignorat că simbolurile, valorile simbolice dezvoltate de anumite cuvinte (precum *cerul*, *înaltul*, *apa* etc.) nu țin de expresivitatea sau plastica limbii, pentru că, de fapt, „nu se înscriu în regimul limbajului, ca valori ale expresiei imediate, ca fizionomii direct perceptibile; numai în universul discursului capătă aceste realități dimensiune simbolică.”¹⁴ Mergînd pe urmele fenomenologului francez, am putea spune că sensurile simbolice dezvoltate de anumite semne și expresii lingvistice se înrădăcinează în planul enunțării, nu în cel al enunțului, chiar dacă accesul nostru la ele este prilejuit de enunț. Enunțarea este întotdeauna în legătură cu un univers de discurs specific (religios ritualic, mitic, magic etc.), acolo unde cuvintele ce desemnează elementele cardinale ale lumii sînt *proferate*, nu doar simplu spuse: „*Chiar dacă cele care poartă simbolul sînt elemente ale universului – Cerul, Pămîntul, Apa, Viața etc. – cuvîntul – cuvîntul consacra-rii, invocării, comentariului mitic – este acela care afirmă expresivitatea cosmică prin grația dublului sens al cuvintelor pămînt, cer, apă, viață etc. Expresivitatea lumii ajunge în limbaj prin intermediul simbolului ca dublu sens.*”¹⁵

Față de semnul lingvistic propriu-zis, care se caracterizează printr-o perfectă transparență, semnul simbolic se caracterizează prin *opacitate* și *adîncime*, trăsături conferite de densitatea semantică și de plurivocitatea lui intrinsecă. Simbolurile sunt deschise interpretărilor, întotdeauna plurale, multiplicare prin trăire, prin

¹³ Paul Ricœur, *Despre interpretare*, p. 25.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

¹⁵ *Ibidem*.

experiența la care ele îi invită pe cei care le creditează ca purtătoare de adevăr. Se vorbește în acest context despre *viața simbolurilor* și despre *dinamismul* lor inerent, aspecte de asemenea definitorii pentru modul de existență a simbolurilor, căci simbolurile sunt interesante și demne de a fi înțelese în calitate de simboluri vii. Ele *vorbesc*, de pildă, celor care vor sau pot să le înțeleagă, aceștia fiind și cei care dețin, la nivelul *preînțelegerii*, credința necesară în simboluri, respectiv în forța lor de revelare a sacrului. Simbolurile incită la interpretare, pentru că ele însele sînt interpretări, parțial ermetizate, veritabile „enigme” care solicită înțelegerea. Așa cum semnele *semnifică*, simbolurile *interpretează*, legătura simbolurilor cu interpretarea nefiind una exterioară, după Paul Ricœur, ci una înextricabil legată de calitatea de simbol, adică de *semn cu dublu (multiplu) sens*, dotat cu o *structură intențională* (sensul vizat, cel care se cere „cucerit”, „dezimplit”): „Această legătură cu interpretarea nu e exterioară simbolului, nu îi este supra-adăugată ca o idee de lipitură. Fără îndoială, simbolul este, în înțelesul grecesc al cuvîntului, o «enigmă» (...) Enigma nu blochează înțelegerea, ci o provoacă; este ceva de dezvăluit, de dezimplit în simbol; iar acel ceva este tocmai dublul sens, ținta intențională a sensului secund în și prin sensul prim, care suscită înțelegerea.”¹⁶

Simbol poate fi aproape orice de pe lumea asta, cu condiția ca acel ceva să funcționeze ca atare, să fie creditat și recunoscut, să intre, ca și omologul său – semnul lingvistic, într-un sistem. Însă comparațiile dintre simbol și semn se opresc aici. Sistemul în care intră un simbol este un limbaj simbolic, care nu are nici pe de parte omogenitatea de structură a sistemului lingvistic și nici nu conține posibilitățile de recodificare în termenii altui sistem, posibilități pe care le deține o limbă naturală. Un limbaj simbolic poate fi, la rigoare, înțeles printr-un alt sistem simbolic, dar întotdeauna în mod parțial. Și acesta, deoarece posibilitățile intrinseci

¹⁶ Ibidem, p. 27.

de conversie și de reconversie a sensurilor pe care le au simbolurile, dinamismul lor constitutiv le face imposibil de tradus, fără rest, în termenii altor limbaje. Și aceasta, pentru că simbolurile se definesc „printr-o arhitectură a sensului”, care devine evidentă în *activitatea de interpretare*, cu care simbolul se află în relație de interdeterminare: „nu există simbol fără un început de interpretare”, „interpretarea aparține organic gândirii simbolice și dublului său sens”¹⁷; „Există simbol acolo unde expresia lingvistică se pretează, prin dublul ei sens sau prin sensurile ei multiple, la un travaliu de interpretare. Ceea ce suscită acest travaliu este o *structură intențională care nu constă în raportul de la sens la lucru, ci într-o arhitectură a sensului, într-un raport de la sens la sens, de la sensul secund la sensul prim, indiferent dacă acest raport este sau nu unul de analogie, dacă sensul prim disimulează sau revelează sensul secund*. O asemenea structură face posibilă interpretarea, deși numai mișcarea efectivă a interpretării o face manifestă.”¹⁸

Există, fără îndoială, și în arhitectura simbolurilor, constante și variabile, ceea ce face să putem vorbi despre simboluri *primare* sau *fundamentale* și simboluri *derivate* sau *secundare*;¹⁹ de primele s-ar ocupa mai degrabă filosofii și istoricii religiilor, antropologii și psihanaliștii, iar de celelalte, cei pasionați de hermeneutica simbolurilor culturale. Un antropolog precum Gilbert Durand a fost interesat și de o clasificare a simbolurilor după criterii genetice. Există, potrivit acestei clasificări, trei nivele ale funcționării „aparaturii simbolice”: *nivelul verbal* („actanțial” i s-ar mai putea spune); *nivelul epitetiv* și *substantival* (conținutul simbolic se fixează pe calități, însușiri etc. ale unor obiecte, realități etc.²⁰) și stadiul *cultural*, în care „conștiința simbolică își atinge cel mai înalt nivel de

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 26.

¹⁹ Cf. Paul Ricœur, „Hermeneutica simbolurilor și reflecția filosofică” (I), în vol. *Conflictul interpretărilor*, op. cit., p. 267 ș.u.

²⁰ Nivelul epitetiv al simbolismului seamănă cu „sarcinile mitice” ale cuvintelor despre care a vorbit Blaga.

funcționare – așa cum presimțise Hegel – o dată cu arta, filosofia, cu religia.”²¹ Domeniile cu cea mai intensă viață a simbolurilor sînt, după același cercetător, *arta, religia, filosofia* (domenii recunoscute și de filosofia și istoria artei), cărora li se adaugă „sistemul instituțiilor sociale” (știute fiind interesul și deschiderea antropologiei spre domeniul social), în egală măsură zone de *emergență* și de *creativitate* a simbolurilor (în termenii lui Ricœur²²): „Opera de artă, sistemul filosofic, sistemul religios – și să mai adăugăm și sistemul instituțiilor sociale – constituie *paradigme de înaltă frecvență simbolică*. Adică figurile pe care le vehiculează și din care sînt țesute pot fi neîncetat «reluete» – cum ar zice Ricœur – «interpretate», traduse (ba chiar uneori trădate!) fără ca sensul să se epuizeze.”²³

În contextul evocării „paradigmelor de înaltă frecvență simbolică”, ni se pare potrivit a prezenta (foarte succint și într-o perspectivă de înțelegere, evident, subiectivă) viziunea gadameriană asupra simbolurilor, importantă atît prin natura ei hermeneutico-filosofică, cît și pentru fecunditatea ei în înțelegerea „*ontologiei operei de artă*”, așadar, a uneia dintre cele trei paradigme amintite. Această viziune o întîlnim în mai multe locuri ale magnificului său opus consacrat *adevărului și metodei* în hermeneutică, în filosofie, în științele spiritului în general, dar și, separat, în studiul „*Actualitatea frumosului. Artă ca joc, simbol și sărbătoare*”.²⁴

Mai întîi, o întîlnim în partea întîi a operei *Adevăr și metodă*, parte consacrată *Degajării întrebării privitoare la adevăr prin intermediul experienței estetice*, mai precis în capitolele (din ediția românească) „*Estetica geniului și conceptul de trăire*”, „*Limita artei trăirii. Reabilitarea alegoriei*”, precum și în capitolul „*Ontologia*

²¹ Cf. Gilbert Durand, *Figuri mitice*, p. 21.

²² Vezi *infra*.

²³ G. Durand, *Figuri mitice*, p. 24.

²⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val Panaitescu, Iași, Polirom, 2000, p. 63-126.

operei de artă și semnificația ei hermeneutică" (care apare și ca studiu independent sub titlul mai sus indicat, „Arta ca joc, simbol și sărbătoare”).

În primele studii evocate, filosoful pune problema *noii înțelegeri a artei*, provocată de *estetica* kantiană și romantică a *geniului*, pe de o parte, și, pe de altă parte, de dubla fundamentare a artei ca *trăire*, în spațiul *Lebensphilosophiei* (legată de numele lui Dilthey în special) și în contextul dezvoltării *fenomenologiei* și al *esteticii fenomenologice*. La acestea toate se adaugă procesul subtil de revalorizare a raportului dintre doi termeni esențiali pentru istoria artei: *alegoria* și *simbolul*. Acești doi termeni cardinali pentru istoria esteticii (și nu numai, am zice) nu se aflau într-un raport de opoziție pînă în secolul al XIX-lea (Winkelmann îi utilizează ca sinonime²⁵), cînd, ca urmare a schimbării viziunii despre artă ca produs al geniului (al inconștientului creator), înțelegerea artei ca alegorie sau ca simbol (termeni generici echivalenți pînă atunci pentru a desemna „ceva al cărui sens nu rezidă în actualitatea sa, în contemplarea, respectiv în litera sa, ci într-o semnificație situată dincolo de acesta”²⁶), suferă modificări, iar termenii *simbol* și *alegorie* încep să se diferențieze tot mai mult, ajungînd în scurt timp să desemneze lucruri deosebite și chiar opuse. Așa cum preciza Gadamer: „faptul că ceva poate sta în acest fel pentru altceva constituie trăsătura lor comună. O asemenea corelație semnificativă, prin care ceva nesenzorial devine sensibil, se regăsește atît în domeniul poeziei și al artelor plastice, cît și în zona religios-sacramentalului.”²⁷ Deși confundate încă din Antichitate, și pentru că amîndouă își găseau aplicarea privilegiată în domeniul religiosului (indiferent că vorbim de concepțiile despre zei ale lui Homer ori despre exegeți ai Bibliei), cînd le găsim utilizate unul pentru celălalt (simbolul pentru alegorie, de exemplu, la neoplatonici,

²⁵ *Ibidem*, p. 65.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

la Dionisie Pseudo-Areopagitul), conceptele de *simbol* și *alegorie* se diferențiază. Mai întâi prin sfera de utilizare, care este mai îngustă, pentru alegorie, restrânsă la nivelul retoricii, și mai largă pentru simbol. Simbolul depășește sfera cuvîntului (simbol poate fi și bastonul rupt în două, *tessera hospitalis*, prin care se recunosc cei ce s-au mai întîlnit cîndva, chiar și prin „reprezentanții” lor, strămoși, frați etc.), dar el este important și prin actualitatea lui. Simbolul comunică prin el însuși, prin simpla lui materialitate, iar nu prin semnificația pe care o dezvoltă, precum alegoria: „Simbolul nu se raportează prin semnificația sa la o altă semnificație; existența sa proprie vădită are «semnificație». În calitate de lucru expus el este acel ceva pe baza căruia recunoaștem altceva. Cum ar fi *tessera hospitalis* și altele asemenea. Un «simbol» este în mod voit ceea ce nu are valoare doar prin conținutul său, ci prin exponabilitatea sa, deci un document (las aici în afara discuției dacă semnificația lui σύμβολον înțeles ca și „contract” se sprijină pe caracterul de „învoială” sau pe documentarea acesteia) cu ajutorul căruia se recunosc membrii unei comunități. Indiferent dacă apare ca simbol religios sau într-o formă profană, ca semn distinctiv, legitimație sau parolă, în fiecare din aceste cazuri sensul lui *symbolon* se întemeiază pe prezența sa și dobîndește prin actualitatea arătării sau rostirii sale o funcție reprezentativă (s. n.).”²⁸

Utilizarea alegoriei (în interpretare) și a simbolurilor (în cunoaștere, ca instrument de cunoaștere) în sfera vieții religioase se explică prin discordanța dintre existența suprasensibilă a lui Dumnezeu și spiritul uman cunoscător, care se întemeiază pe cele sensibile. În acest context al cunoașterii lui Dumnezeu, simbolul dobîndește “o funcție *anagorică*, el conduce către cunoașterea divinului – tot astfel cum alegoria ne conduce către un sens «superior»”, de unde apare, se dezvoltă și semnificațiile sale metafizice²⁹, care îl vor face mai fecund decît alegoria, mai ales în ceea

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

ce s-ar putea numi evoluția conștiinței estetice, cu precădere în romantism, în simbolism și, cu deosebire, în suprarealism³⁰. Din spațiul religiosului derivă semnificațiile moderne ale simbolului și ceea ce am putea numi potențialul lui metafizic și gnoseologic, pe care mai ales arta îl vizează începînd cu sfîrșitul clasicismului (cu Goethe³¹ și cu romanticii germani). Spune Gadamer: „Însă în conceptul de simbol rezonează un fundal metafizic ce scapă în totalitate uzului retoric al alegoriei. E posibil ca, pornind de la sensibil, să fim conduși către divin. Căci sensibilul nu este simplă nimicnicie și beznă, ci emanație și răsfrîngere a adevărului. Conceptul modern de simbol nu poate fi înțeles fără această funcție gnostică a sa (poate gnoseologică, n.n.) și fără fundalul metafizic al acesteia. Cuvîntul simbol poate avansa plecînd de la accepțiunea sa originală ca document, semn de recunoaștere, legitimație, la accepțiunea filosofică de semn misterios și poate fi asociat hieroglifelor a căror descifrare îi reușește doar celui inițiat, pentru că simbolul nu reprezintă un mod arbitrar de selecție a semnificativului sau de instituire semnificativă (Zeichenstiftung), ci presupune o conexiune metafizică între vizibil și invizibil, această coincidență a două sfere, stă la baza tuturor formelor de cult religios.”³²

Alegoria este un semn instituit prin convenție. Simbolul presupune, în schimb, „o înrudire metafizică originală” cu ceea ce simbolizează, ceea ce îl va face și mai deosebit față de alegorie, prin adîncimea inherentă semnificațiilor metafizice pe care le dezvoltă. Deja la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, alegoria și simbolul ajung

³⁰ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, traducere de Muguraș Constantinescu și Anișoara Bobocea, București, Editura Nemira, 1999, p. 142-143.

³¹ Pentru Goethe, totul este simbol sau aprehendabil ca atare, și valoros-valabil prin ceea ce se arată în ceea ce nu se epuizează în/ca fapt al arătării: „Tot ceea ce se întîmplă este simbol care, expunîndu-se pe sine însuși în integralitatea sa, se constituie într-un indiciu despre ceea ce rămîne.” (s.n.) Apud Ernst Bertram, *Nietzsche. Încercare de mitologie*, București, Humanitas, 1998, p. 6 (vezi și Gadamer, *op. cit.*, p. 67-68-69 etc.).

³² Gadamer, *op. cit.* p. 65-66.

să se opună: „simbolul și simbolicul, drept ceea ce *semnifică* *lăuntric și în mod esențial*, alegoria, drept ceea ce *semnifică în mod exterior și artificial*.”³³

Pentru completările și nuanțările mai mult decât necesare privind concepția lui Gadamer despre *artă ca simbol*, ca și despre valorizarea cvasi-religioasă a simbolului în noile concepții despre artă trebuie să se vadă și studiul „Actualitatea frumosului. Arta ca joc, simbol și sărbătoare”. Așa cum am mai spus, textul reprezintă o variantă a unui capitol din *Adevăr și metodă*, al cărui titlu este „Ontologia operei de artă și semnificația ei hermeneutică”. Miza lui epistemologică constă în depășirea înțelegerii reductive a artei (așa cum a impus-o estetica), în favoarea unei înțelegeri întemeiate pe *experiența estetică*. Conceptele cardinale utilizate în acest nou proiect filosofic de valorizare a artei (dezvoltat pe urmele lui Heidegger, Kant și Hegel) sînt cele de *joc, simbol și sărbătoare*, termeni de filosofie antropologică și religioasă în același timp. Cel dintîi termen al noii ecuații în care este teoretizată arta vizează *jocul* ca „dat fundamental” sau ca „automișcarea” pe care se întemeiază tot ceea ce este viu.³⁴ Prin analogie cu regulile autoimpuse ale jocului, filosoful formulează problema „identității hermeneutice” care „întemeiază unitatea operei de artă” și care trebuie să se regăsească în receptarea operei văzută ca o participare la *jocul organizat al operei*. Identitatea hermeneutică a operei nu este garantată, cum crede estetica, de convențiile formale ori de alte determinări istorico-culturale, *dobîndirea* ei intră în sarcina celui care o receptează, dar numai în măsura în care el asumă această sarcină.³⁵

Celelalte concepte directoare ale ontologiei operei de artă sînt *simbolul și sărbătoarea*, concepte din sfera religiosului cu o mai mare densitate semantică decât conceptul de joc, deși nici acesta nu este lipsit de relevanță în marile experiențe antropologice ale

³³ *Ibidem*, p. 66.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Actualitatea frumosului*, p. 88 ș.u.

³⁵ *Ibidem*, p. 95.

sacralului³⁶. Utilizarea lor nu este arbitrară și cu atât mai puțin influențată de estetică, știut fiind că miza lor este să forjeze o înțelegere a artei opusă celei tradiționale (deja) furnizate de științele artei: „Conceptele religioase nu survin în mod întâmplător acolo unde se încearcă afirmarea rangului de ființă al operelor artei frumoase împotriva nivelării estetice.”³⁷ Legătura dintre esența simbolică a operei de artă și esența religioasă a simbolului nu este speculată pe linia deja utilizată de apologeții sau teoreticienii „religiei artei”, deși este admisă lațura de adevăr a unor asemenea poziții, ci pe direcția înțelegerii ontologice a simbolului religios. Ca să rezumăm, în viziunea lui Gadamer, ca și în cazul comuniunii religioase din liturghia creștină, fixată și realizată prin taina cuminecării, în cazul receptării operei de artă survine un tip de experiență care este asemănătoare cu cea a trăirii întâlnirii cu Dumnezeu prin „trupul și sîngele Lui”. Ca și în sfera tainei cuminecării, ceea ce este adus la prezență prin simbol devine prezență ca atare. Iată de ce experiența veritabilă a întâlnirii cu opera de artă înseamnă mai mult decît un plus de semnificație, înseamnă și este „un adaos de ființă”³⁸, ba chiar „belșug de ființă.”³⁹ Avînd în vedere comuniunea realizată prin simbolul operei de artă, apar ca de la sine înțelese formarea comunităților (de gust,

³⁶ Ibidem, p. 87.

³⁷ Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 121.

³⁸ Ni se pare important să evocăm contextul mai larg al acestei apropieri între esența simbolului religios și esența simbolului artistic, motiv pentru care dăm acest citat mai lung, fără a putea zăbovi asupra lui: „Sînt convinși, dimpreună cu Luther, că vorbele lui Isus: «Acesta este trupul meu și acesta este sîngele meu» nu vor să spună că pîinea și vinul înseamnă aceasta. Cred că Luther a văzut în mod foarte just și s-a menținut, din cîte știu, la acest capitol absolut în vechea tradiție romano-catolică, care a afirmat că pîinea și vinul cele de taină sînt trupul și sîngele lui Hristos. Folosesc această problemă dogmatică numai ca pe un prilej pentru a spune că putem și chiar trebuie să gîndim așa ceva, cînd vrem să ne închipuim trăirea artei – și anume că opera artistică nu operează doar o trimitere la ceva, ci în ea este prezent în mod mai veridic datul la care se trimite. Cu alte cuvinte, opera de artă înseamnă adaos de ființă.” („Actualitatea frumosului”, p. 104).

³⁹ Ibidem, p. 102.

dar și de trăire) și *rolul artiștilor* în „organizarea” acestor comunități, în care și prin care omul experimentează o dimensiune antropologică fundamentală, aceea *de-a-fi-împreună-cu-altul*, pe care experiența operei de artă ca *sărbătoare* o desăvârșește.

IV.2. Exigențe teoretice și practice în hermeneutica simbolurilor

În ceea ce privește studierea *vieții simbolurilor*, trebuie spus, de la bun început, că modalitățile de investigație sunt diverse, la fel ca științele care se ocupă de ele. Ca și miturile, simbolurile pot fi obiect de studiu (și de analiză) pentru diverse științe ale imaginărilor (de la psihanaliză la științele ficțiunii), pentru antropologia generală și antropologia culturală. Simbolurile sînt importante pentru istoria și filosofia religiei, dar și pentru filosofia culturii, pentru filosofia propriu-zisă, pentru poetica de diferite orientări și, evident, pentru *hermeneutica* de toate tipurile. Un loc privilegiat deține *hermeneutica simbolurilor*, care reprezintă un cadru privilegiat pentru teoretizările hermeneuticii (așa cum o întîlnim la Ricœur). Ea este și un compartiment al hermeneuticii formelor religioase, literare, larg culturale, o latură din analiza imaginărilor sau un sector din domeniul investigației psihanalitice. Iată de ce, cînd vorbim despre hermeneutica simbolurilor, îi putem invoca deopotrivă pe Ernst Cassirer, Gilbert Durand, Gaston Bachelard, ca și pe Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, Dumézil, precum și pe Gadamer, Blaga, pe Tzvetan Todorov, Albert Béguin ori Charles Mauron și pe alți poeticieni care au acordat spații largi simbolului în cercetările lor.

Înainte de a trece la ceea ce formează obiectul capitolului de față, respectiv, *hermeneutica simbolurilor – aspecte teoretice și practice în interpretarea simbolurilor*, ni se pare potrivit să sintetizăm principalele probleme, schițate deja în preambulul acestor pagini, care trebuie avute în vedere într-un astfel de demers hermeneutic.

Acestea se referă în primul rând la factorii care participă la constituirea orizontului de interpretare și la informarea situațiilor hermeneu-tice aferente. Este important să cunoaștem, de exemplu, ce știe despre simboluri cel care vrea să le interpreteze, de pe ce poziții (epistemologice, dar și cultural-existențiale) abordează simbolurile, cu ce scop le cercetează, ce categorii de simboluri îl interesează și pe ce căi, cu ce metode vrea să le investigheze. În linii mari, acești factori, în legătură unii cu alții, pot fi rezumativ prezentați ca fiind următorii: 1. definiția, înțelegerea și interpretarea simbolurilor; 2. modurile de existență sau zonele de urgență a simbolurilor; 3. rațiunile, scopul, motivația cercetării simbolurilor; 4. modalități (sisteme, metode, principii etc.) concurente (dar și complementare) de interpretare a simbolurilor. Intercon condiționările dintre toți acești factori, la care se adaugă dificultatea identificării lor cu precizie la teoreticienii și hermeneuții simbolurilor, varietatea datelor, definițiile și clasificările etc. ne-au obligat la o prezentare globală și oarecum amestecată. O astfel de prezentare nu satisface criteriul succesiunii fixat de enumerația de mai sus, dar are meritul de a ilustra o doctrină sau alta în omogenitatea ei specifică.

Întrebarea ce este simbolul primește răspunsuri diferite, în funcție de întemeierea pe care o are întrebarea: pe teritoriul filosofiei sau al lingvisticii (al disciplinelor concurente ca semiotica ori subalterne, precum semantica, poetica, retorica), pe terenul istoriei, al criticii și teoriei literare, al esteticii sau al filosofiei culturii. Un interes deosebit pentru simboluri s-a dezvoltat în contextul psihanalizei. De altfel, după Gilbert Durand, apariția și dezvoltarea psihanalizei constituie un moment foarte important pentru resuscitarea interesului pentru imaginar, pentru întreg repertoriul său de mituri și simboluri⁴⁰. Un interes crescut pentru simboluri s-a dezvoltat în cadrul mai larg al antropologiei culturale (cu toate științele ce o încadrează sau o constituie: etnologia, filosofia, știința miturilor etc.) sau pe terenul specializat al științelor religiei (filo-

⁴⁰ Cf. G. Durand, *Introducere în mitodologie. Mituri și societăți*, în românește de Corin Braga, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004, p. 22.

sofia și istoria religiei, teologia, hermeneutica creștină sau cabalistică etc.). Nu în cele din urmă simbolurile au devenit obiect special de interogație pentru *științele interpretării*, pentru *hermeneutică* cu deosebire. Toate tipurile de hermeneutică, tradițională sau modernă, au avut și au într-un fel sau altul de-a face cu simbolul, ceea ce explică și apariția, la un moment dat, a nevoii de edificare a unei hermeneutici generale pe teritoriul limbajului simbolurilor (inițiativa a avut-o Paul Ricœur⁴¹), disciplină cu o mare popularitate, cunoscută fiind ca *hermeneutica simbolurilor* sau *hermeneutica formelor simbolice*.

Întrucât înțelegerea și definirea simbolurilor depinde de perspectiva teoretică aplicată, Tzvetan Todorov alege să vorbească nu despre *teoria simbolului*, ci despre *teorii ale simbolului*, cu precizarea că „*acest plural înseamnă în primul rând că este vorba de mai multe descrieri concurente ale faptelor simbolice*”⁴², iar absența articolului hotărât sugerează caracterul inevitabil parțial al cercetării pe care o întreprinde. Eruditul poetician francez întreprinde, în studiul său mai vechi *Teorii ale simbolului*, o incursiune mai întâi istorică în problematica simbolurilor, înfăptuită prin evocarea și desfășurarea disciplinelor tradiționale care se ocupă de simbol, științe subordonate semioticii în sens larg (semantica, logica, retorica, hermeneutica), la care va adăuga, în partea a doua a cărții, rezultatele investigațiilor asupra simbolurilor făcute de alte patru „științe umaniste”, științe moderne oarecum sincrone, precum antropologia, psihanaliza, lingvistica și poetica. Fără a minimaliza extraordinarele rezultate ale acestei incursiuni istorice în problematica simbolurilor, nu putem să nu spunem că utilitatea acestor eforturi se dovedește a fi mai mare pentru *istoria limbajului poetic* (sau pentru o istorie a *figuralității limbajului*), pentru poetică (poetica istorică, poetica comparată) și pentru hermeneutica textului literar

⁴¹ Vezi *infra*.

⁴² Cf. Tzvetan Todorov, *Teorii ale simbolului*, traducere de Mihai Murgu, prefată de Maria Carpov, București, Editura Univers, 1983, p. 22.

decît pentru hermeneutica simbolurilor.⁴³ Nu aflăm în această carte nimic despre *morfologia* simbolului în general, poate și pentru că atenția autorului este fixată pe viziunea lingvistico-retorică și poetică asupra faptului simbolic, plasat în mod constant în planul limbii.

Nu mai revenim asupra acestei perspective de definire semiotică a simbolului, întrucît am făcut-o deja, într-o oarecare măsură, în paginile anterioare. Dacă ne-am oprit un moment în plus asupra cărții lui Todorov, este pentru că, în descrierea pe care o face simbolului, apar date importante privind valorizarea simbolurilor în diferite epoci literare, în legătură cu raportarea simbolului la *semn* și *alegorie*, în perioada clasică⁴⁴, sau la *metaforă* și la *limbajul poetic autotelic*⁴⁵, de la romantism încoace. Rezumînd discuțiile din acest consistent capitol, simbolurile reprezintă un tip de semne speciale, care le dublează, obscurizînd și adîncind semnele lingvistice prin care se (re)prezintă. *Limbajul simbolic* este asociat îndeosebi cu *limbajul original*, *limbajul sălbatic*, *limbajul mitico-magic*. În romantism cu deosebire, limbajul simbolic este *limbajul poetic* prin excelență, un *limbaj integral metaforic*, cum l-a definit mai tîrziu Blaga⁴⁶, și cum, într-o oarecare măsură, admite și Todorov, citînd din romanticii germani (Novalis, August Schlegel ș.a.), dar și din suprarealiștii ruși (Hlebnikov). Una dintre sursele identificării

⁴³ Cu toate că, în mod deliberat, Todorov „lasă deoparte istoria hermeneuticii” (p. 23), pe considerentul că rezultatele acestei incursiuni nu ar fi condus la rezultate deosebite de cele obținute pe teritoriul istoriei retoricii și al esteticii, el evocă, într-un scurt subcapitol, ceea ce s-ar putea numi întemeierea hermeneuticii (încă din Antichitate) în *logos* și *mythos*, interesat fiind de ceea ce s-ar putea numi hermeneutica textului sau hermeneutica literară (*op. cit.*, p. 44-50).

⁴⁴ Problema este una de maxim interes pentru estetica și istoria constituirii esteticii, după cum o demonstrează magistral Hans-Georg Gadamer, în *Adevăr și metodă*, cap. „Limita artei trăirii. Reabilitarea alegoriei”, p. 63-71.

⁴⁵ Cf. cap. „Limbajul și dublurile sale. Limbajul original. Limbajul sălbatic”, p. 310-339.

⁴⁶ Despre invertirea simbolului cu metafora în teoria blagiană asupra metaforei s-a vorbit în exegeza de specialitate.

limbajului simbolic cu limbajul poetic se află în *Știința nouă* a lui Giambattista Vico, după cum apreciază Tzvetan Todorov, acolo unde vârsta eroilor are drept corespondent *limba simbolică*: „A doua limbă, care corespunde vârstei eroilor, ar fi folosit, după cum spun egiptenii, simboluri, alături de care putem pune emblemele eroice și care trebuie să fi constat în imitații pure; aceste semne de care se serveau eroii pentru a scrie sînt numite de Homer *semata*; erau metafore, imagini și comparații care, odată cu apariția limbajului articulat, aveau să constituie întreaga bogăție a poeziei”⁴⁷.

Contribuții importante cu privire la definiția simbolului aduc științele moderne ale religiei, filosofia și istoria religiilor, antropologia și hermeneutica. În cele ce urmează, ne vom opri la cîteva puncte de vedere extrase cu deosebire din opera și reflecțiile lui Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu, pe de o parte, și din studiile de antropologie ale lui Gilbert Durand ori din cele de hermeneutică ale lui Paul Ricœur, pe de altă parte.

Mircea Eliade vede în *simbolism* o cale universală de exprimare a oricărui fenomen magico-religios. Principalele forme de survinire a sacrului (*kratofania*, *hierofania* și *teofania*) sînt mediate de simboluri.⁴⁸ Simbolurile religioase se agregă în sistem, dezvoltîndu-se și susținîndu-se prin ceea ce istoricul religiilor numește *logica și coerența* lor. Simbolurile împlinesc, o dată cu funcția lor religioasă, și o importantă funcție socială, în calitatea lor de limbaj specific, prin care o comunitate se sudează (*unitatea și solidaritatea* astfel instituite vizează atît relațiile din cadrul societății, cît și raporturile omului cu cosmosul, cu Universul) și se delimitează de altele, proclamîndu-și identitatea și auto(re)prezentîndu-se în toate stratificările ei inerente⁴⁹. Este de la sine înțeles că această comu-

⁴⁷ G. Vico, *La Science nouvelle*, Paris, 1953, p. 438, apud Tzvetan Todorov, *op. cit.* p. 320.

⁴⁸ Cf. Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, cu o „Prefață” de Georges Dumézil și un „Cuvînt înainte al autorului”, traducere de Mariam Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 399.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 411.

nitare creată și sudată de simboluri se constituie, la rîndul său, într-o *comunitate de interpretare*, implicînd anumite *tradiții de înțelegere* (de la care trebuie pornit în munca de interpretare). Asupra acestui lucru au atras atenția antropologii, ca și hermeneuții de tipul lui Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu. Așa cum putem vorbi, în cazul diverselor confesiuni creștine, de existența unor *comunități specifice de lectură a Bibliei* (lecturi mai mult sau mai puțin reglementate de instituția Bisericii), dublate de *comunitățile de interpretare* întotdeauna instituționalizate, s-ar putea vorbi și în cazul societăților arhaice bine conservate (și avînd un grad ridicat de coeziune) de *comunități specifice de interpretare* a limbajului simbolurilor, *comunități* validate de prezența unui repertoriu de *chei de interpretare*, de cele mai multe ori transmise pe calea tradiției orale.

Sistemul simbolic sau simbolismul se constituie, la Mircea Eliade, într-un *limbaj specific*, cu precizarea că nu este vorba doar de un sistem omogen de semne simbolice, ci de unul profund heterogen, întrucît *simbol poate deveni orice are legătură cu o formă de manifestare a sacrului sau participă la acesta*, fie ca o prelungire a unei hierofanii, fie ca o substituție a hierofaniei⁵⁰. Sau, în sensul larg al cuvîntului, cum se exprimă Eliade: „*orice poate fi simbol sau poate juca rol de simbol, de la kratofania cea mai rudimentară (care «simbolizează», într-un fel sau altul, puterea magico-religioasă încorporată într-un obiect oarecare), pînă la Iisus Hristos, care, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi considerat un «simbol» al miracolului întrupării divinității în om*”. În sensul riguros al cuvîntului, *simboluri* sînt doar acelea care „prelungesc o

⁵⁰ „Simbolul prelungeste dialectica hierofaniei: tot ce nu e direct consacrat printr-o hierofanie devine sacru prin participarea sa la un simbol” (p. 406); „Simbolul e important nu numai pentru că *prelungeste* o hierofanie sau i se *substituie*, ci pentru că, înainte de toate, el poate continua procesul de hierofanizare și mai ales pentru că, ocazional, *este el însuși o hierofanie, adică revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nici o altă «manifestare» nu e în măsură să o reveleze*” (p. 407).

hierofanie sau constituie ele însele o «revelație» inexprimabilă printr-o altă formă magică-religioasă (rit, mit, formă divină etc.).⁵¹

În fine, Mircea Eliade are în vedere și o *ierarhizare* a simbolurilor în funcție de plinătatea lor semantică. El susține că simbolurile religioase sînt supuse *degradării* și *infantilizării* în timp, din pricina unor false sau modeste înțelegeri, în acord cu aptitudinile intelectuale, religioase, morale ale diversilor indivizi care compun societatea. Fenomenul degradării și/sau infantilizării simbolurilor este absolut firesc, dacă ne gîndim că nu toți membrii unei comunități sînt genii religioase, că în religie, ca în toate domeniile vieții (spiritului), legile elecțiunii sînt la fel de severe, dacă nu mai severe, decît în orice alt domeniu al valorilor umane.

În contextul unei vieți plenitudinare a simbolurilor, asigurată pe de o parte de rezistența la eroziunea timpului istoric (și a altor factori, printre care și factorul uman) și, pe de altă parte, de omogenitatea comunității arhaice, simbolul îndeplinește o altă funcție importantă, *funcția de unificare*. Unificarea prin simboluri survine atît la nivel *gnoseologic*, cînd se elimină sau măcar se diminuează fragmentaritatea păguboasă și neeconomică indusă de diversitatea domeniilor cunoașterii, cît și la nivel *ontologic*. Prin simbol, nivelul existenței, al realului (uman, cosmic) îi apare omului unificat, cu corolarul, de ordin metafizic, al „*suprimării multiplicității*” și alienării inerente risipirii în multiplu. Se deschide, prin simbol, calea experimentării unității *om-cosmos*, experiență prin care viața omului apare „considerabil îmbogățită și amplificată”. Omul nu mai este singur, într-un univers ostil, atîta vreme cît simbolurile, care îi mediază raporturile sale cu lumea, îi facilitează și îi sporesc comprehensiunea lumii și comprehensiunea de sine. Acesta ar fi unul dintre motivele pentru care Mircea Eliade vede în cunoașterea și aprofundarea simbolismului societăților tradiționale (și/sau religioase) o soluție pentru ieșirea din alienare a „omului civilizat al timpurilor noastre”⁵².

⁵¹ *Ibidem*, p. 408.

⁵² *Ibidem*, p. 411-415.

Ioan Petru Culianu, într-un succint studiu⁵³ din ultimii ani ai scurtei sale vieți, consideră simbolurile mai degrabă *artefacte culturale*⁵⁴ decît realități înnăscute, cum le consideră fenomenologii religiei, cei care acreditează și ideea universalității și perenității simbolurilor. De altfel, despre permanența și universalitatea simbolurilor vorbesc și psihanaliștii.⁵⁵ Fenomenologii care împărtășesc această opinie se declară autorizați de Mircea Eliade, în descendența căruia se situează. Dar această legitimare (de altfel falsă) este un abuz⁵⁶ – susține Culianu – știut fiind faptul că istoricul religiilor vorbea (cum arătam mai sus) doar despre *degradarea* și *infantilizarea* simbolurilor, așadar, despre *mutabilitatea* lor. Pe de altă parte, Culianu nu poate să nu remarce o oarecare îndreptățire a ideii *universalității* și a *imuabilității* unor simboluri la nivelul simbolismului religios, de exemplu. Simboluri *precum cercul, crucea* (care este un cerc orientat) sau *centrul* satisfac criteriul universalității și al imuabilității, dar acest lucru nu se datorează, crede Culianu, existenței unor arhetipuri universale înnăscute (cum considerase Jung)⁵⁷, ci țin de experiența omului în lume, de parametrii comuni și universali ai existenței omului în univers. La întrebarea dacă se poate vorbi despre un *homo symbolicus*, așa cum se poate vorbi despre un *homo religiosus*, Ioan Petru Culianu nu răspunde în mod direct și neechivoc, lăsînd alegerea răspunsului la latitudinea fiecăruia. Din afirmațiile sale se poate desprinde atît un răspuns pozitiv, cît și unul negativ. Poate că simbolurile nu formează „o categorie inerentă lumii noastre”, dar, pe de altă parte, nu

⁵³ Ioan Petru Culianu, „Etichete, imagini, simboluri”, în *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, ediție îngrijită de Mona Antohi și Sorin Antohi, traducere de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitriu ș.a., Polirom, Iași, 2002, p. 257-265.

⁵⁴ Despre „mediul artificial” al simbolurilor a vorbit și Ernst Cassirer (vezi *supra*).

⁵⁵ I.P. Culianu, *Jocurile minții*, p. 263.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 259-260.

se poate nega că ele sînt generate de „interacțiunea între mintea umană și anumite condiții topologice și cosmografice apriorice, care stabilesc o configurație în spațiu și un ritm în timp”.⁵⁸ Putem afirma o dată cu Eliade – spune Culianu – că simbolurile se află în mintea umană, dar se știe și că mintea umană se schimbă. Avem în vedere și mutațiile din domeniul imaginarului, de exemplu, despre care vorbesc Ioan Petru Culianu (în termenii „marii cenzuri a fantasticului”⁵⁹) ori Gilbert Durand,⁶⁰ dar și schimbarea paradigmelor epistemologice, despre care au scris lucruri extraordinare Thomas Kuhn⁶¹ ori Paul K. Feyerabend⁶², precum și Hans Peter Duerr⁶³. Schimbări pot apărea și la nivelul conștiinței religioase. Fără a nega existența în cadrul simbolismului religios, de exemplu, a unor dimensiuni obiective și primordiale ale experienței religioase astfel codificate („încifrate”), filosoful Culianu conchide: „Interacțiunea dintre minte și lume produce simboluri. Dar și aplecarea minții asupra ei înseși și asupra propriilor ei posibilități produce simboluri, iar acestea sînt mai durabile decît celelalte.”⁶⁴

În termeni rezumativi, Culianu definește simbolurile prin descrierea diverselor categorii de simboluri cunoscute sau acceptate de unii și alții ca atare. Aceste categorii sînt: simbolurile *naturale* (născute din interacțiunea minții noastre cu diferite condiții cos-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 260-261.

⁵⁹ A se vedea, în special, Ioan Petru Culianu, 1484. *Eros și magie în Renaștere* (mai ales capitolul „Marea cenzură a fantasticului”, p. 251-271), ediția a doua revăzută și adăugită, traducere din limba franceză de Dan Petrescu, „Prefață” de Mircea Eliade, „Postfață” de Sorin Antohi, București, Editura Nemira, 1999.

⁶⁰ Gilbert Durand, *Introducere în mitologie*, p. 11-40.

⁶¹ Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, traducere de Radu J. Bogdan, studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Humanitas, 1999.

⁶² Paul K. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londra, 1978 apud I.P. Culianu, *Jocurile minții*, p. 169 ș.u.

⁶³ Hans Peter Duerr, *Ni Dieu – ni mètre. Anarchische Bemerkungen zur Bewusstseins- und Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1985 (1974), apud Ioan Petru Culianu, *Jocurile minții*, p. 169 ș.u.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 265.

mografice și topologice, dar și cu anumite spații, ritmuri etc.), simbolurile - *artefacte culturale* (ca și miturile, acestea aparțin unei culturi, tradiții, pe care o definesc și în care se definesc) și simbolurile *religioase*, ultimele subîmpărțite în simboluri *înnăscute* și simboluri *educate* (*adoptate*). Culianu introduce o noutate în înțelegerea și definirea simbolurilor. După el, *universalitatea* și *permanența* nu sînt atît attribute ale simbolurilor, cît calificări ale *procesului de simbolizare*, întotdeauna în curs cît timp mintea interacționează cu lumea. Ceea ce nu se schimbă în simbol sau în legătură cu simbolul este *devenirea* lui continuă. De fapt, dacă comparăm cele trei nivele de creativitate a simbolurilor, stabilite de Paul Ricœur, cu clasificarea lui Culianu, simbolurilor *in actu* ale lui Culianu le corespund *simbolurile dinamice, creatoare* din clasificarea hermeneutului francez.

Paul Ricœur, al cărui nume a fost destul de des invocat și pînă aici, ar merita un capitol aparte, atît pentru consistenta sa teorie asupra simbolurilor, cît și pentru teoria interpretării simbolurilor, respectiv *hermeneutica simbolurilor*, care are în filosoful și hermeneutul francez pe unul dintre cei mai importanți întemeietori. În cele ce urmează vom descrie contribuția sa la hermeneutica simbolurilor prin prisma studiilor apărute (în traduceri românești) în volumele *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud și Conflictul interpretărilor*.

Așa cum mai spuneam, Paul Ricœur se arată interesat de simboluri din motive filosofice (epistemologice) și hermeneutice. Pornind, simultan, de la opera lui Freud, considerată din unghiul travaliului ei interpretativ aplicat și asupra simbolurilor, și de la fenomenologia experienței religioase, care de asemenea cultivă simbolul și îl interpretează, Paul Ricœur descoperă opoziția dintre cele două tipuri de interpretări. Pe baza acestor descoperiri preconizează o nouă *teorie a hermeneuticii generale*, care să medieze între interpretările paralele și chiar opuse ale simbolului.

Pentru a-și putea atinge ținta, filosoful francez își caută o fermă înrădăcinare pe terenul *teoriilor simbolurilor*. Altfel spus, înain-

te de a purcede la teoretizarea interpretării simbolurilor a trebuit, ca și alți hermeneuți și filosofi care s-au ocupat de aceeași problemă, să se asigure asupra a *ceea ce este simbolul*. Din tradiția bogată a teoretizărilor consacrate simbolului, Ricœur alege să se delimiteze – cum am mai arătat – mai ales de concepția lui Ernst Cassirer, din cauza definiției prea largi a simbolului, dar și de perspectiva retorică și semiotică, din cauza definiției prea restrânse. Atenția sa va fi fixată în principal pe acele linii de valorizare a simbolismului oarecum extreme: *psihanaliza* (Freud) și *fenomenologia religiei* (Maurice Leenhardt, Van der Leeuw, Mircea Eliade, dar și contribuțiile proprii⁶⁵).

Trecînd peste numeroasele (și prețioasele) detalii ale teoriei sale asupra simbolurilor, ne vom opri – ca și pînă acum – asupra celor pe care le considerăm mai relevante pentru hermeneutica literară. După Ricœur, simbolul literar nu ține de sfera limbajului propriu-zis, ci de cel al discursului, mai precis, de *universul de discurs*. Așa se explică și de ce simbolul, un semn complex, nu este dat ca atare decît în și *prin* activitatea de interpretare. Spre deosebire de semnul lingvistic care este dat și citit, înțeles direct, printr-o aprehendare nemediată, structura intențională a simbolului (sensul sau sensurile secunde care se fixează pe sensul prim al semnului lingvistic) se revelă abia prin interpretare.⁶⁶ Simbolul invită la interpretare și reflecție, pentru că însăși esența sa ține de planul interpretării, fiind el însuși, într-o anumită măsură, *interpretare*. Iată una dintre rațiunile pentru care fenomenologul francez alege domeniul simbolurilor pentru forjarea unei hermeneutici generale, și nu domeniul limbii, așa cum procedase înaintea sa Schleierma-

⁶⁵ Studiile despre *Simbolica răului*. Cf. P. Ricœur, *Despre interpretare*, p. 38.

⁶⁶ Pe baza acestei teze, Ricœur operează o reducere a simbolurilor din expresiile limbii: „*restrîng deci în mod deliberat noțiunea de simbol la expresiile cu sens dublu sau multiplu, a căror textură semantică e corelativă activității de interpretare care le explicitează sensul secund sau sensurile multiple.*” *Despre interpretare*, p. 21.

cher⁶⁷. Și așa cum Schleiermacher și-a întemeiat hermeneutica sa generală pe o nouă viziune asupra limbii, Paul Ricœur își va fundamenta teoria sa hermeneutică pe o nouă concepție asupra simbolului.⁶⁸

După ce a arătat *ce este și ce nu este* simbolul în planul culturii, al limbajului și în cel al universului de discurs, fenomenologul francez schițează o viziune panoramică a „zonelor de emergență a simbolurilor”. El deosebește mai întâi *simbolurile cu un grad ridicat de elaborare* (cele din spațiul experienței religioase instituționalizate și canonizate) de *simbolurile mai puțin elaborate*. În cadrul simbolurilor mai puțin elaborate, Ricœur identifică trei principale *zone de emergență a simbolurilor*.⁶⁹

Prima zonă se referă la *simbolurile legate de rituri și mituri*, cele care constituie „*limbajul sacrului*”, „*verbul hierofaniilor*”, simbolurile identificate și studiate în special de fenomenologii religiilor. Simbolurile născute în albiile originare ale sacrului nu sînt importante numai pentru fenomenologii și istoricii religiilor, deși acestea sînt cei mai bine pregătiți pentru a le studia.⁷⁰ Mircea Eliade se exprimă limpede cu privire la relevanța studiilor sale despre simboluri, mituri etc. pentru cercetarea literară, pentru estetica și critica literară, pe care le vede mult îmbunătățite sub aspectul interdisciplinarității, dimensiune constitutivă cercetării simbolurilor, a miturilor etc. și pe care studiile literare și culturale o pot prelungi

⁶⁷ „Tot ce este de luat ca premisă în hermeneutică este doar limba” sînt spusele lui Schleiermacher utilizate ca motto de Hans-Georg Gadamer la capitolul *Reorientarea ontologică a hermeneuticii călăuzită de limbă*. Cf. *Adevăr și metodă*, ed.cit., p. 287.

⁶⁸ El subliniază de altfel, în prezentarea pe care o face simbolului, că nu este interesat decît de *perspectiva epistemologică* asupra simbolului (*Ibidem*, p. 22).

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cf. Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, prefată de Georges Dumézil, traducere de Alexandra Beldescu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 25.

în propriul lor beneficiu.⁷¹ Asta s-a și întâmplat, de altfel, o dată cu apariția și/sau dezvoltarea unor noi domenii de studii literare (și culturale) precum: *psihocritica* și *mitocritica*, *mitanaliza* și *antropologia literară*, *hermeneutica simbolurilor* și *hermeneutica literară* în general etc.

Cea de-a doua zonă de emergență a simbolurilor este *domeniul oniricului*, în care intră „visele de noapte și de zi”, adică *visul nocturn*, dar și *reveria* (studiată pe larg și temeinic de către Gaston Bachelard, după cum se știe). Cea de a treia zonă de emergență a simbolurilor este *imaginația poetică*. Ricœur preîntâmpină obiecțiile celor care i-ar putea reproșa că a lăsat pe ultimul plan această zonă de emergență a simbolurilor, făcând precizarea că simbolurile născute de imaginația poetică sînt practic imposibil de înțeles în toată complexitatea și bogăția lor semantică fără cunoașterea rădăcinilor lor mitice și metafizice (cosmologice, religioase): „A treia zonă de emergență: *imaginația poetică*. Aș fi putut începe de la ea; dar ea este totuși ce înțelegem cel mai puțin fără ocolul prin cosmic și oniric”.⁷² Discuția este extrem de importantă, pentru hermeneutica literară în special, pentru că vizează simbolul literar ca spațiu de joncțiune între *imagine*, *imaginație*, *imaginar* și *articularea poetico-lingvistică* a acestora în și prin *logosul poetic*. Făcînd apel la Bachelard și la ideile acestuia cu privire la *imaginea poetică* ce ne „trimite la originea ființei care vorbește” și la „poezia care pune limbajul în stare de emergență”⁷³, Ricœur vorbește și el despre „expresivitatea cosmosului”, care se transpune (se prelungește, se confirmă)

⁷¹ „O astfel de studiere a simbolismelor nu va deveni cu adevărat utilă decît întreprinsă în colaborare. Estetica literară, psihologia, antropologia filosofică ar trebui să țină seamă de rezultatele istoriei religiilor, ale etnologiei și folclorului. Cînd am publicat cartea aceasta, m-am gîndit cu precădere la psihologi și la critici literari. Cel calificat să propulseze cunoașterea simbolurilor este însă, mai mult decît oricine, istoricul religiilor.” (Ibidem, p. 25).

⁷² Paul Ricœur, *Despre interpretare*, p. 23-24.

⁷³ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, p. 7, 10, apud P. Ricœur, *Despre interpretare*, p. 24.

prin imaginația poetică în *simbol*. În acest din urmă context, simbolul este re-definit ca „*imagine-verb care traversează imaginea-reprezentare*”.⁷⁴

Rezumînd pe cît ne stă în putință această complexă analiză a simbolurilor desfășurată pe cele trei zone de emergență, în legătură cu problemele specifice ale articulării lingvistico-poetice, două sînt concluziile ce trebuie reținute. O primă concluzie – la care nu am putea subscrie întru totul – este aceea că „problema simbolurilor se aliniază la aceea a limbajului.” O astfel de afirmație, întărită de alte explicații (vezi *infra*!) intră în contradicție cu ceea ce filosoful susținea privitor la locul de articulare a simbolului: *planul discursului*, nu cel al *limbajului* (vezi *supra*!), în *universul de discurs*, iar nu în limba înțeleasă ca *langue*. Uitînd parcă de propriile sale afirmații, Ricœur conchide rezumativ și pertinent pînă la un punct, însă insuficient de nuanțat: „*Nu există simbolică înaintea de omul care vorbește, chiar dacă tăria simbolului se înrădăci-nează mai profund, în expresivitatea cosmosului, în voința-de-a-spune a dorinței, în varietatea imaginativă a subiecților. Dar de fiecare dată cosmosul, dorința, imaginarul ajung la cuvînt numai prin limbaj.*”⁷⁵ Dacă prin *limbaj* înțelegem *rostire, act de limbaj*, căci un *act de limbaj* (corelat cu un anumit *univers de discurs*) stă întotdeauna la baza *profeției*, a *cuvîntului liturgic* și (chiar) la temeiul *genezei cuvîntului poetic*, atunci contradicția de care vorbeam se anulează.

Cea de-a doua concluzie rezumativă vizează aspectele diferite ale concretizării simbolurilor în planul formelor în cele trei zone de emergență. Ilustrînd o schemă dialectică (Durand considera simbolul „*dialectică în act*”), simbolurile rezultînd din cele trei tipuri de emergență se înfățișează conștiinței reflexive și critice în aspecte diferite. Astfel, simbolurile literare se comportă ca noi puncte de emergență a *limbajului poetic*, a *imaginilor* și *sensurilor*

⁷⁴ P. Ricœur, *Despre interpretare*, p. 24.

⁷⁵ *Ibidem*.

poetice constitutive⁷⁶ acestuia. Ricœur spune, pe urmele lui Bachelard: „Poetul este cel care ne dezvăluie nașterea verbului, așa cum era acesta îngropat în enigmele cosmosului și ale psyché-ei. Forța poetului este de a dezvălui simbolul în momentul în care «poezia pune limbajul în stare de urgență», pentru a ne exprima iarăși la fel ca Bachelard.”⁷⁷ Dacă simbolurile religioase tind spre un anumit gen de fixare, de tipul „stabilității hieratice” din rituri și mituri, simbolurile onirice manifestă o tendință de autoînvăluire („visul reînchide [simbolul] în labirintul dorinței”⁷⁸).

În afara zonelor de urgență a simbolismului, Paul Ricœur vorbește despre existența mai multor nivele de creativitate a simbolurilor. Cel mai de jos nivel de creativitate este cel al *simbolicii sedimentate*, format din „resturi de simboluri, stereotipate și dislocate”, simboluri „uzate”, nivel la care nu se mai produce „nici un travaliu de simbolizare” și, deci, nici de creativitate. După hermeneutul francez, simbolica sedimentată ar fi specifică visului, dar și basmului sau legendei.⁷⁹ De aceste simboluri se ocupă în general psihanaliza (în opinia lui Ricœur) și, desigur, hermeneutica literară nutrită de lecturi psihanalitice.

La cel de-al doilea nivel de creativitate se situează „simbolurile cu funcție uzuală”, cele pe care comunitatea le recunoaște și prin care se exprimă.⁸⁰ Adoptînd și adaptînd teoria funcțiilor simbolurilor a lui Mircea Eliade, am putea spune că, de fapt, simbolurile în uz, indiferent de gradul lor de degradare (infantilizare etc.), sînt simboluri *plenifuncționale*. Funcționează în egală măsură ca liant social, garantînd, ca limbaj, unitatea unei comunități din

⁷⁶ O demonstrație indirectă a acestei teze conține lucrarea noastră *De la poetica elementelor la hermeneutica Ființei*, apărută în „Studii eminescologice”, 8, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2006, p. 35-77.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 532.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 533.

punct de vedere religios și cultural și împlinesc, concomitent, funcția de operator ontologic. Ca limbaj al tradiției, simbolurile dezvoltă și garantează posibilități de înțelegere și „locuire” *sui generis* a lumii, confirmând solidaritatea oamenilor, dar și unitatea omului cu cosmosul și eliminând sau diminuând riscurile alienării, după cum credea Mircea Eliade. De acest nivel de creativitate a simbolurilor se arată interesată mai ales antropologia structurală, spune hermeneutul francez, dar s-ar putea adăuga, credem noi, și *studiile literare și culturale* inspirate de diverse școli de antropologie.

La un nivel superior de creativitate se află „*simbolurile prospective*”, cele de care este interesată mai ales filosofia (și, am adăuga noi, toate disciplinele intens reflexive sau speculative, precum hermeneuticile tradiționale și moderne). În viziunea și termenii lui Ricœur, aceste simboluri sînt „creații de sens care, reluînd simbolurile tradiționale, cu polisemia lor disponibilă, vehiculează semnificații noi”.⁸¹ Simbolurile prospective sînt simbolurile dinamice, creatoare, care atestă procesul neîntrerupt al „interacțiunii dintre mintea umană și lume”, ca și al interacțiunii dintre minte și propriile ei simboluri, cum ar spune Culianu (vezi *supra*). Spre deosebire de simbolurile în uz, *simbolurile prospective* sînt mai degrabă creații singulare, cu potențial de generalizare, dar încă negeneralizate la nivelul comunităților (de oricare fel ar fi acestea: religioase, artistice, filosofice, larg culturale și chiar științifice). Sau, în termenii lui Paul Ricœur, simbolurile creatoare „reflectă fondul viu, nesedimentat și neinvestit socialmente al simbolismului.”⁸²

Înainte de a trece la *hermeneutica simbolurilor* în fundamentarea lui Paul Ricœur, o consistentă teorie a interpretării simbolurilor, dar și o lucrare de pionierat în domeniu, vom mai insista un timp asupra înțelegerii simbolurilor venind din alte domenii epistemologice diferite de cele discutate pînă acum, precum hermeneutica

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ibidem.*

Cabalei și antropologia culturală. Contestată de unii, nuanțată și dezvoltată de alții, însă imposibil de trecut cu vederea de oricine se încumetă să înfrunte problematica simbolurilor, teoria interpretării simbolurilor în fundamentarea lui Paul Ricœur va fi, credem noi, mai ușor de înțeles și de apreciat în toate articulațiile sale după acest excurs autoimpus prin Cabală (cu ajutorul lui Moshe Idel) și antropologia culturală (apelînd la Gilbert Durand).

După opinia noastră, *simbolurile creatoare* identificate de Ricœur se găsesc cu deosebire în spațiul scrierilor gnostice, precum și în anumite texte ale unor școli hermetice sau cabalistice. În special, în Cabală, simbolurile funcționează atît ca *modus cognoscendi* (în cabala teosofică), cît și ca *modus operandi* (în cabala extatică sau teurgică).⁸³ Potențialul intelectual creator al simbolurilor este avut în vedere mai ales de cabala teosofică, acolo unde simbolurile „au scopul de a ajuta la perceperea a ceea ce este greu de înțeles”, cu precizarea, importantă, că, aici, simbolul este „mai cuprinzător decît procesul simbolizat sau decît entitatea simbolizată”.⁸⁴ În schimb, adepții cabalei extatice „evită simbolismul așa cum era el folosit în Cabala teozofică, deoarece părea inutil pentru scopurile acesteia”. În cabala extatică, simbolurile „nu mai reprezentau un *modus cognoscendi*, un canal pentru a explora procesele ascunse ale structurii divine interioare, ci componentele vitale ale unui *modus operandi*. (...) Încărcătura simbolică a limbajului se transforma (la cabaliștii extatici, n.n.) într-un fel de comandă aproape matematică. Simbolismul cabalistic devenea așadar – sau poate se

⁸³ Detalii despre statutul și funcțiile simbolurilor în cabală se găsesc în extraordinarele cărți despre cabală ale lui Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, traducere din limba engleză de Claudia Dumitriu, Nemira, București, 2000 (în special cap. *Hermeneutica în cabală*, p. 272-315); *Perfecțiuni care absorb. Cabală și interpretare*, prefată de Harold Bloom, traducere de Horia Popescu, Polirom, Iași, 2004 (a se vedea măcar cap. „Modalitatea simbolică în Cabala teosofico-teurgică”, p. 295-335).

⁸⁴ Cf. Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, p. 275.

întoarcea la ceea ce fusese – un limbaj magic incantatoriu”.⁸⁵ „Magificarea” reprezintă un caz extrem de utilizare a simbolurilor, specific cabalei teurgice, care nu poate fi însă desprinsă de cabala teozofică, mare furnizoare de simboluri creatoare, productive (căci „invită la gândire”, cum a spus Ricœur) și cu potențial sporit de generalizare în comunitatea religioasă. Extazul, magia și teurgia au fost dintotdeauna (și în cabală) apanajul celor puțini, constituiți în „nuclee religioase”. Pentru aceștia, înțelegerea reprezintă „o chemare inevitabilă la acțiune”.⁸⁶ *Limba-acțiune* este de altfel singurul limbaj de care sînt interesați magicienii, teurgii și extaticii, după cum idealul înțelegerii nu îl poate realiza decît „interpretul pneumatic”, interpretul care poate atesta dobîndirea inspirației divine prin „stările modificate de conștiință”.⁸⁷ Ne-am oprit asupra acestor cîtorva detalii, deoarece o mare parte din poezia modernă, considerată abstrusă, din romantism și chiar de mai înainte (vezi poezii *gran maniera*)⁸⁸, își datorează schimbările revoluționare influenței unor curente oculte, cum au fost în general numite, de fapt, unor înrîuriri mai mult sau mai puțin directe (sau conștiente) din cabală și hermetism.⁸⁹

⁸⁵ *Ibidem*, p. 278.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 285.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 315 ș.u.

⁸⁸ Cf. Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbii și artă combinatorie esoterică. Contribuții la literatura comparată europeană*, ediția a doua revizuită, traducere de Herta Spuhn, prefață de Nicolae Balotă, București, Editura Univers, 1998; *Lumea ca labirint. Manieră și manie în arta europeană de la 1520 și pînă în prezent*, traducere de Victor H. Adrian, prefață de Nicolae Balotă, postfață de Andrei Pleșu, București, Editura Meridiane, 1973, dar și Hugo Friedrich, *Structura liricii moderne de la mijlocul secolului al XIX-lea pînă la mijlocul secolului al XX-lea*, în românește de Dieter Fuhrmann, prefață de Mircea Martin, București, Editura Univers, 1998.

⁸⁹ Pentru mai multe detalii, a se vedea cartea noastră *Poezie și gnoză*, Timișoara, Editura Augusta, 2000, cap. *Poezie-gnoză, poezie inspirată, poezie pură*, p. 59-69, dar și Lucia Cifor, *Poezia ca limbaj maxim*, prefață la: Nicolae Ionel, *Cuvînt în cuvînt*, antologie realizată de autor, Editura Junimea, Iași, 2004, p. I-IX.

Revenind la utilizarea și înțelegerea simbolismului în Cabală, nu putem încheia înainte de a remarca examenul comparativ al hermeneuticii creștine a simbolurilor cu hermeneuticile iudaice ale cabalei, examen făcut de Moshe Idel, pornind de la teoria lui Paul Ricœur. Simbolurile care „invită la gândire”, treapta maximă de valorizare a simbolurilor, în viziunea hermeneutului francez, nu reprezintă decît „o treaptă preliminară” în misticismul iudaic.⁹⁰ Exigențele hermeneuticii creștine (înțelegerea nu este posibilă fără credința în simboluri și inspirația născută din credința religioasă, cum detaliază Ricœur) nu mai sînt suficiente pentru cabalist. Înțelegerea este, în acest caz, *existență*, întrucît implică experimentarea unei alte ordini a realității și, în consecință, transformarea omului: „Pentru a înțelege structurile și dinamica superioare, cabalistul este invitat, este chiar constrîns să participe la misterul divin, nu cu ajutorul înțelegerii, al credinței sau al iluminării, ci mai ales cu ajutorul unei imitatio a acestor dinamici. Transparența lumii divine obținută prin simboluri este secundară în raport cu rolul pedagogic legat de procesul de activare a omului.”⁹¹

IV.3. Hermeneutica simbolurilor în viziunea lui Gilbert Durand. Hermeneutici concurente: hermeneutici *reductive* (negative) și hermeneutici *pozitive* (restaurative, hermeneuticile credinței)

Gilbert Durand, unul dintre cei mai cunoscuți antropologi europeni, specialist de reputație mondială în „galaxia imaginarii”⁹², a dezvoltat una dintre cele mai cuprinzătoare *teorii a simbolului*. Spre deosebire de alți antropologi sau fenomenologi, Gilbert Durand conjugă această teorie a simbolului cu o *teorie a interpre-*

⁹⁰ Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, p. 313 ș.u.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Cf. M. Maffesoli (ed.), *La Galaxie de l'Imaginaire. Dérive autour de l'œuvre de G. Durand*, Berg International, 1982, apud G. Durand, *Introducere în mitodologie*, p. 11.

tării simbolurilor, interesat fiind, ca și Paul Ricœur, de identificarea unui consens al hermeneuticilor simbolului, adică de ceea ce el numește „convergența hermeneuticilor” care au drept obiect de studiu simbolul.⁹³ Încă din anii '50 ai secolului trecut, antropologul francez, co-fondator al Centrului de Cercetare asupra Imaginarului din Grenoble (în 1966), a întreprins o vastă și sistematică investigație a *imaginației simbolice* și a funcțiilor acesteia în organizarea *imagnarului*. *Perspectiva simbolică* i s-a părut de la începutul activității sale de studiere a *imagnarului* cea mai adecvată cale de acces la „arhetipurile fundamentale ale imaginației umane”.⁹⁴

Gilbert Durand face din simbol un element-cheie al științelor *imagnarului*, alături de *image*, *imaginație simbolică*, *arhetipuri*, considerându-l un element fără de care aproape că nu se poate face antropologie. Tratînd despre „simbol și motivațiile sale”, el îi precizează calitatea de semn special, calitate conferită de *nonlinearitatea* lui constitutivă: „simbolul nemaifiind de natură lingvistică, nu se mai desfășoară într-o singură dimensiune”.⁹⁵ Cauza *nonlinearității* se află în *imaginea* pe care se bazează orice simbol. Calitatea de *Bild* 'image' se relaționează dialectic cu *Sinn* 'sensul', formînd simbolul (care este „dialectică în act”⁹⁶). *Nonlinearitatea* imaginii este sursa sensului *multivoc* (nu *echivoc*, cum s-a spus) al simbolului și principala cauză a dificultății de clasificare a simbolurilor (și simbolismelor)⁹⁷.

Dacă în *Structurile antropologice ale imaginarii*, opus elaborat în jurul anilor '50, autorul expune teoria sa asupra simbolului și problemele de interpretare a acestuia într-un mod care amestecă

⁹³ Cf. Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, traducere din limba franceză de Muguraș Constantinescu și Anișoara Boboc, Editura Nemira, 1999, cap. „Nivelurile sensului și convergența hermeneuticilor”, p. 81-107.

⁹⁴ Cf. Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarii. Introducere în arhetipologia generală*, traducere de Marcel Aderca, postfață de Cornel Mihai Ionescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 29.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁹⁶ Cf. G. Durand, *Aventurile imaginii*, p. 118.

⁹⁷ G. Durand, *Structurile antropologice*, p. 30.

(după propriile sale declarații ulterioare⁹⁸) „ordinea expunerii cu ordinea cercetării”, în studiul ulterior elaborat (*L'imagination symbolique*, din 1964), el realizează ceea ce se s-ar putea numi un *breviar de hermeneutică a simbolului și imaginației simbolice*. Lucrarea este exemplară ca model hermeneutic pentru orice tip de hermeneutică, nu doar pentru hermeneutica simbolurilor. În hermeneutica simbolurilor, Gilbert Durand se situează în descendența sau, uneori, doar în vecinătatea lui Paul Ricœur, Gaston Bachelard și Mircea Eliade. Acestea sînt numele care revin cel mai des în fixarea termenilor și cadrelor viziunii, însă multe alte nume de referință din domeniul studierii sau al (teoretizării) interpretării simbolurilor apar de asemenea: din psihanaliză Sigmund Freud și Carl Gustav Jung; din filosofia culturii și a formelor simbolice, Ernst Cassirer, iar din filosofia imaginarului și filosofia religiei, Henry Corbin, ca să-i amintim numai pe clasicii domeniilor în cauză.

Breviarul de hermeneutică a simbolurilor elaborat de Durand începe prin a analiza *ce este simbolul*, respectînd prima exigență a oricărei hermeneutici, aceea de a expune și cunoaște în profunzime ceea ce urmează să fie interpretat. Introducerea *Vocabularul simbolismului* și capitolul I, intitulat *Victoria iconoclaștilor sau reversul pozitivismelor*, sînt destinate acestui scop. Introducerea conține o prezentare sincronică (pe orizontală) a simbolului, urmată, în primul capitol, de o descriere diacronică (pe verticală). Dubla perspectivă (sincronică și diacronică) este necesară, știut fiind faptul că orice structură este produsul unei istorii, iar istoria însăși devine mai ușor comprehensibilă dacă este „citită” prin prisma unei structuri. Din punct de vedere structural, simbolului îi este restituită o identitate ireductibilă la „imagine, semn, alegorie, emblemă, parabolă, mit, figură, icoană, idol etc.”, prea adesea

⁹⁸ Cf. „Prefață la cea de-a unsprezecea ediție”, 1992, apud *Structurile antropologice*, ediția românească citată, p. 7.

utilizate una în locul celeilalte⁹⁹, după cum se exprimă antropologul francez. Clarificarea identității simbolului se face mai ales în raport cu *semnul* și *alegoria*, cu care se grupează în virtutea aceluiași gen proxim: *mod de cunoaștere indirectă*. Diferențele specifice dintre *simbol*, *semn* și *alegorie* sînt studiate la mai multe nivele: nivelul *semnificantului*, al *semnificatului*, al *raportului dintre semnificant și semnificat* și la nivelul a ceea ce Durand numește „*calificative*”, rezultatele fiind ilustrate și printr-un tabel concludiv plasat la finalul „Introducerii”.¹⁰⁰

Detaliind, semnificantul semnului este *arbitrar* și *adecvat*, cel al alegoriei este „nonarbitrar, reprezentînd o ilustrare *convențională* a semnificatului, putînd fi o parte, un element sau o calitate a semnificatului”, fiind adică „*parțial adecvat*”¹⁰¹. În schimb, semnificantul simbolului sau simbolizantul (cum l-am numit mai sus) se caracterizează prin non-arbitraritate și non-convenționalitate. Poate fi dat singur, trimite la semnificație, fiind în același timp „*suficient și parabolic*”. În ceea ce privește *semnificatul* semnului, acesta este *dat*, după Durand, *înaintea semnificantului*, fapt pentru care poate fi aprehendat și pe altă cale decît prin semnul respectiv. Conținutul alegoriei este, în schimb, mai puțin transparent. Dat înaintea semnificantului alegoric, semnificatul alegoriei reprezintă, de obicei, o idee abstractă, un concept etc., a căror complexitate are nevoie să fie „detaliată”, am spune noi, de „faldurile” alegoriei. În opoziție cu celelalte două, *simbolizatul* „nu este niciodată dat în afara procesului simbolic” și „nu poate să fie sesizat niciodată prin gîndirea directă”.¹⁰² Și aceasta, deoarece simbolul este *instaurativ* prin excelență, o entitate care *crează sens*, iarăși și iarăși, într-un dinamism intrinsec epifaniei care îl constituie (raportul între *simbolizant* și *simbolizat* este epifania). Se pare că ideea puterii în-

⁹⁹ G. Durand, *Aventurile imaginii*, p. 13.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 24.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

staurative de sens pe care o are, o dezvoltă simbolul, precum și calitatea de epifanie i-au fost inspirate lui Durand de Henry Corbin (teoreticianul *imaginalului*, înțeles ca „transcendență a imaginării”, domeniu a ceea ce se numește *imaginatio vera*)¹⁰³. Islamologul Henry Corbin (protestant francez), unul dintre maeștrii declarați ai lui Gilbert Durand, îi revine meritul de a fi delimitat două tipuri de imaginar, între care diferențele sînt de natură, nu de intensitate, după cum se exprimă Michel Cazenave.¹⁰⁴ Unul este imaginarul de natură religioasă, în relație cu ceea ce hermetismul și alchimia numeau domeniul lui *imaginatio vera*, iar celălalt tip de imaginar vizează așa-numita *imaginatio phantastica*, imaginația comună (poetică, artistică etc.), facultate repudiată de clasiști ca Malebranche, care o asemuia cu „nebuna casei”. Primul tip de imaginar, rebotezat de Corbin drept *imaginal*¹⁰⁵, este specific lui *homo religiosus* și în general lui *homo symbolicus*, pe care îl pot ilustra și unii poeți, aceia la care sensul devine (utilizînd termenii lui G. Steiner) „o prezență reală”¹⁰⁶. În *Introducere în mitodologie*, *imaginalul* suferă o extensiune semantică: de la *imaginatio vera* în sens religios, la *imaginatio vera* cu sensul larg de *imaginație arhetipală* veritabil creatoare, instauratoare de prezență etc. Într-un studiu mai vechi, Gilbert Durand insistă asupra caracterului *electiv* al *imaginalului*, pe care îl descria drept „facultate umană care permite unora să ajungă la un univers spiritual, realitate divină – esență a *religiosus*-ului – care «privește omul» și, în același timp, este obiectul de «contemplație» al acestuia din urmă”, „«*imaginal*», *imaginatio vera*, facultate «celestială» – atestată și de numeroși mistici protestanți, ca Jakob Böhme sau Emmanuel Swedenborg.”¹⁰⁷

¹⁰³ *Ibidem*, p. 167.

¹⁰⁴ Cf. Michel Cazenave, *Rățiunea imaginilor*, prefață la: Gilbert Durand, *Introducere în mitodologie*, p. 8.

¹⁰⁵ G. Durand, *Introducere în mitodologie*, p. 68.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 69.

¹⁰⁷ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, p. 173.

Teoreticianul *imaginalului* H. Corbin a vorbit în numeroase rînduri despre forța *instaurativă* a simbolului, intensificată prin recurență: «Simbolul... nu este niciodată *explicat* o dată pentru totdeauna, ci mereu se cere descifrat din nou, după cum o partitură muzicală nu este niciodată descifrată o dată pentru totdeauna, ci reclamă întotdeauna o execuție nouă»¹⁰⁸. Cuvîntul *epifanie* este luat în sensul ei original ('aparitie'), iar ca exemplu suprem de înțelegere a funcției epifanice a simbolului antropologul francez numește *icoana bizantină* (ortodoxă): „O pictură sau o sculptură cu valoare simbolică este cea care posedă ceea ce Étienne Souriau numește – cu un termen atît de justificat, vom vedea – «Îngerul Operei», adică tăinuiește un «ceva din lumea de dincolo». Adevărata «icoană» este «instaurativă» de sens, simpla imagine – care se pervertește foarte repede în idol sau în fetiș – este o închidere în sine, respingere a sensului, inertă «copie» a sensibilului. În domeniul icoanei celei mai intensive simbolic, din punctul de vedere al consumatorului, icoana bizantină pare a fi cea care satisface cel mai bine imperativul trimeriei (icoana este definită ca anamneză de către cel de-al VII-lea Conciliu Ecumenic de la Niceea din anul 784).¹⁰⁹

„Non-sensibilul sub toate formele sale”, respectiv, *inconștientul, metafizicul, supranaturalul și suprarealul* reprezintă „domeniul de predilecție al simbolismului”, motiv pentru care de simboluri se interesează, spune Durand, toți cei care studiază metafizica, religia, arta, magia, cauzele prime și scopurile ultime ale existenței, sufletul, spiritele, zeii.¹¹⁰

La aceste date privind întemeierile diferite ale simbolurilor în raport cu alte limbaje se adaugă cele privitoare la repartizarea pe domenii, împreună cu clasificările intrinseci, pe ramuri (în religie, de exemplu, sînt delimitate simbolurile centrale de cele secundare).

¹⁰⁸ H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî, Flammarion*, 1958, p. 13, apud G. Durand, *Aventurile imaginii*, p. 21.

¹⁰⁹ G. Durand, *Aventurile imaginii*, p. 21-22.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

dare, simbolurile rituale, cele verbale etc.), pentru a obține o descriere sincronico-structurală a simbolurilor. Acestei descrieri antropologul francez îi atașează o prezentare sintetică a valorizării simbolului de-a lungul timpului. Valorizarea este orientată de doi vectori: unul subsecvent domeniului de manifestare a simbolismului (religie, artă, filosofie), iar celălalt construit, impus de valorificarea științifică a simbolismelor.

În direcția primului vector istoric urmărit, rezultatele vizează avatarurile simbolismului, care sînt asemănătoare (dacă nu identice) cu permisivitatea sau refuzul manifestat față de imagine, imaginație, imaginar¹¹¹. În expunerea valorificării științifice și a reabilitării (definitive) a simbolismului ca obiect de studiu în științele culturii, ca și în psihanaliză, G. Durand întreprinde o sistematizare a abordărilor în perspectiva identificării unei *convergențe a hermeneuticilor* interesate de simbol. El identifică două grupe mari de hermeneutici: hermeneuticele *reductive* (psihanaliza și etnologia) și hermeneuticele *instaurative* (în special hermeneuticele religioase, dar și hermeneutica operei de artă). Acestea sînt în directă legătură cu niveluri „întrecîndu-mă matriciale” (în termenii lui Gilbert Durand) *ale formării simbolisticii în psihia umană*¹¹² și cu funcțiile îndeplinite de simboluri la cele trei nivele ale organizării lor: simbolurile *naturale*, simbolurile *educate* și simbolurile *culturale*.

Un prim nivel este cel al *simbolurilor naturale*, pe care îl dezvăluie reflexologia, și pe care le regăsim sub cel puțin două forme specifice unor etape sau domenii ale configurării psihismului copilului mic: *faza ludică* și *faza educației parentale*. Antropologii au

¹¹¹ Aspecte de care s-au ocupat pe îndelete și temeinic Alain Besançon, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinski*, traducere din franceză de Mona Antohi, București, Editura Humanitas, 1996; Ioan Petru Culianu, 1484. *Eros și magie în Renaștere*, op. cit., idem, *Experiențe ale extazului. Extaz, ascensiune și putere vizionară din elenism pînă în Evul Mediu*, traducere de Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 1998.

¹¹² Despre concomitența dezvoltării mai multor funcții de către același simbol vorbește și Mircea Eliade.

remarcat că multe jocuri ale copiilor (șotronul, de exemplu) se bazează pe „rituri și simboluri dezafectate”, că nu puține din jocurile copilăriei, ca și poveștile, jocurile de imaginație „vehiculează un simbolism dezafectat în care devin profane mituri foarte vechi”¹¹³. Prin aceste jocuri copiii obțin un gen de inițiere prealabilă extrem de importantă pentru formarea de mai târziu a lui *homo symbolicus*. Chiar din această fază se poate vorbi despre *simbolurile educate*. La nivelul aceleiași vîrste (3-5 ani) se formează și componentele specifice simbolisticii îndrăgite de psihanaliză, reductiv înțelese de către Freud ca fiind legate doar de funcția sexuală. În realitate, spune Durand, la această vîrstă se formează și ceea ce Piaget numește „schemele afective” organizatoare, iar antropologii consideră a fi simbolurile *epitetice*, simbolurile încă *nesubstantivate* ale culturii, de genul: *matern, familial, fratern, interzis, permis* etc. Aceste simboluri sînt, ca și cele ludice, pe jumătate *naturale* și pe jumătate *culturale*, în calitatea lor de produse formate pe baza educației.¹¹⁴

Toate simbolurile împlinesc, în viziunea lui Gilbert Durand, o *funcție de echilibrare*¹¹⁵, ele instituie un gen de echilibru, iar cînd acest echilibru este tulburat, din varii motive (boală, accident social, istoric etc.), simbolurile pot să reinstituie echilibrul pierdut. În funcție de tipul de simboluri și de nivelul la care ele se organizează, se dezvoltă și funcțiile specifice de (re)echilibrare. De exemplu, simbolurile *naturale* au puterea de a institui, susține și restitui *echilibrul vital*, de natură psiho-biologică, de unde interesul psihiatrilor și al psihologilor pentru acest tip de simbolistică, iar cele *educate* sînt importante în *stabilirea echilibrului psiho-social*, forța lor coezivă fiind de la sine înțeleasă.

¹¹³ G. Durand, *Aventurile imaginii*, p. 91.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 93 șcl.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 107 șcl.

Cel de-al doilea nivel de formare (organizare etc.) a simbolurilor este constituit de *simbolurile culturale*¹¹⁶, simboluri care atestă (confirmă) „ecumenismul sufletului omenesc”, cu un rol important în ceea ce Gilbert Durand consideră a fi „stabilirea echilibrului antropologic”.¹¹⁷ Numite și simboluri *sintematice*¹¹⁸, *simbolurile culturale* sînt, la rîndul lor, distribuite pe mai multe planuri. Unul dintre acestea este cel al „gesturilor cutumiare” exprimate în moravuri, rituri, comportamente colective, care „vehiculează un sens secund”, adesea opacizat sau ignorat cu totul.

Există, apoi, planul *simbolurilor istorice și istoricizate*, organizat de simbolurile care participă la crearea (configurarea) *imaginii despre lume (Weltbild)* a unei comunități istorice și care „se manifestă prin limbă, limbaje artistice, stiluri estetice, sisteme de cunoaștere și, în particular, mituri cosmogonice și religioase”¹¹⁹. Simbolurile culturale de la acest nivel se subdivid și se particularizează în funcție de mode (estetice, politice, sociale), curente (estetice, literare, culturale, politice, ideologice).

G. Durand nu lasă deoparte nici clasificările interne *tipologiei culturilor (pattern of cultures)* realizate de diverși antropologi, ale căror reflexe se prelungesc pînă la nivelul limbajului simbolic. Astfel, există culturi *ideaționale* sau *vizualiste* (P. Sorokin), culturi *apolinice* și culturi *dionisiace* (în termenii lui Ruth Benedict), culturi sau figuri simbolice specifice *Orientului* sau *Occidentului* (F.S.C. Northrop), respectiv, culturi asociate *regimului diurn* sau celui *nocturn* al imaginarului (în cunoștința termenilor ai lui G. Durand).¹²⁰

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 96 ș.u.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 108.

¹¹⁸ Termenul a fost creat de René Alleau: „Numele de *sintem* trebuie să fie rezervat pentru semnele convenționale prin care o legătură mutuală este stabilită de către oameni, adică între ei”. *De la nature du symbole*, p. 35, apud G. Durand, *Aventurile imaginii*, p. 90.

¹¹⁹ G. Durand, *op. cit.*, p. 96 ș.u.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 99 ș.u.

Orice hermeneutică a simbolurilor culturale trebuie să țină cont de toate aceste particularități ale simbolisticii culturale. Nu trebuie ignorată, de asemenea, nici *dinamica imprevizibilă* a diverselor categorii de simboluri culturale, determinată de forța lor de agregare (sau de capacitatea de integrare) în sistem, ca și de multe alte aspecte pe care le implică fenomenologia simbolurilor culturale vii. Un singur exemplu, discutat de altfel de G. Durand, ales pentru legătura sa directă cu hermeneutica literară, este legat de *prezența și valorizarea diferită a simbolului* în istoria artei și a literaturii, domeniu de care se ocupă cu precădere estetica și științele aferente acesteia, dar și filosofia culturii. Se știe, de exemplu, că nici măcar epocile *care au cultivat simbolul*, în paralel cu o adevărată filosofie (a artei și) a simbolului, nu au înțeles la fel simbolul și nu au avut același tip de motivație (estetico-literară sau filosofico-religioasă) în cultivarea și/sau promovarea lui. Epocile clasice din istoria literaturii au redus simbolul la *alegorie*, pe când romantismul l-a revalorizat ca *Grund* al poeziei (limbii) originare, când nu l-a echivalat cu o mitică *Ursprache*, pe care unii mistici (Jakob Böhme între alții) o descopereau (și/sau o echivalau cu) în „limba senzuală”, „limba naturii”, limba compusă din *forme, imagini* (reminiscențe ale teoriei paracelsiene a signaturilor)¹²¹.

Simbolismul în istoria literelor și a artelor reprezintă un moment de sinteză și de culminație a cultivării simbolurilor. În această perioadă se înregistrează un veritabil „program” de *respiritualizare a artei prin simboluri*. Ele sînt exploatate sub aspectul forței *transgresive și instaurative* de „prezență”, forță specifică simbolurilor religioase, icoanei cu deosebire. Tot acum, în paralel, asistăm și la ceea ce s-ar putea numi mania simbolistică, un soi de manierism, efect pervers al utilizării neinspirate (căci decorative) a simbolurilor. Particularitățile istorice ale simbolisticii prezente în literatură și în arte trebuie să fie foarte bine cunoscute, aceasta

¹²¹ Cf. Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte*, traducere din limba italiană de Dragoș Cojocaru, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 148-149.

fiind singura cale de evitare a *derivelor* în care poate ajunge hermeneutica simbolurilor. Un demers de acest tip nu poate ignora nici unul dintre *contextele istorico-estetice, cultural-filosofice sau religioase* ale simbolurilor literare.

Reabilitarea imaginației (ca „schematism” apercceptiv) de către Immanuel Kant se coroborează cu *devalorizarea religiilor tradiționale* (cu începere din romantism) și *teoretizarea unei noi religii, „religia artei”*¹²². Artă specifică acestei epoci revalorizează simbolul și-l cultivă cu precădere pentru sensul său *immanent*, în directă legătură cu creditul acordat perfecțiunii intrinseci a imaginii. Imensul credit acordat imaginii (și simbolului, în calitatea sa de *Bild*) în romantism se explică prin mutațiile survenite la nivelul *imaginalului*. Prin *imaginal* înțelegem, o dată cu Henry Corbin – creatorul conceptului – factorul metafizico-religios responsabil de *evaluarea sau devaluarea* imaginației și a imaginilor în general, adică ceea ce poartă numele de „transcendență a imaginării.”¹²³ De reținut că „revoluția” s-a făcut prin descoperirea celui de-al „șaselea simț” (vederea interioară, capacitate vizionară) și într-un context încă marcat de iconoclastism (iconoclastismul Reformei luterane, dar și al Contrareformei) și de (re)descoperirea panteismu-

¹²² „Înlocuind epuizarea religiilor tradiționale ale Occidentului, în fața noii Biserici pozitivistice, arta constituie într-adevăr, la sfârșitul secolului al XIX-lea, «o religie» autonomă, cu cenaclurile, cu bisericuțele ei. Dar asta nu s-a făcut într-o zi.” Cf. Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, p. 142 ș.u. Transformarea artei în „religie a culturii” sau într-un soi de religie supraconfesională, chiar postcreștină, sincretistă, reprezintă un subiect în sine, extrem de important prin consecințele avute în planul (re)definirii și interpretării artei în perioada postromantică, artă în care înțelegerea și cultivarea simbolului au avut un rol determinant. Pentru mai multe informații, a se vedea, de asemenea, G. Durand, *Arte și arhetipuri. Religia artei*, traducere de Andrei Niculescu, București, Editura Meridiane, 2003, precum și Hans-Georg Gadamer, *Recuperarea întrebării privind adevărul artei*, în *Adevăr și Metodă*, p. 71-76, dar și p. 122, 134, 219 ș.a.; idem, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val Panaitescu, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 67-68. Alain Besançon, *Imaginea interzisă*, op. cit., p. 237-242.

¹²³ Apud. G. Durand, *Aventurile imaginii*, op. cit., p. 167.

lui. Circumstanțele în care s-a produs această revalorizare a imaginărilor în romantism explică imensul prestigiu al imaginii și spiritualismul ei intrinsec și indiscutabil. După cum tot romantismului, dar, de această dată, excesului romantic implicat în supervalorizarea imaginii (ca *Bild*, ca *semnificant* al simbolului), i se datorează și resurecția înțelegerii simbolurilor din perioada post-romantică a suprarealismului și a altor modernisme. Este astfel (re)descoperită și cultivată funcția iconică a simbolului, sensul său transcendent, operații prin care pare a se (re)descoperi (sau numai a se căuta) transcendența însăși.¹²⁴ Mai mult decât altădată (mai mult chiar decât în romantism), artiștii (poeti, muzicieni, pictori), segregati în veritabile confrerii spirituale (cazul unui Stefan George¹²⁵, în literatura germană, al lui Mallarmé în literatura franceză, cel al lui Velimir Hlebnikov¹²⁶ în literatura rusă a începutului de secol XX, ca să ne limităm la poezi), se proclamă adepți ai unei singulare *arte pure* (poezie pură). *Mistagogi* stranii, noii artiști proclamă inițierea într-o nouă demiurgie, remodelînd, pe alte coordonate, rolul tradiționalilor profeți, vrăjitori ori șamani.¹²⁷

¹²⁴ De văzut A. Besançon, *op. cit.*, cap. *Religiozitatea simbolistă*, p. 312-337.

¹²⁵ Cf. George Steiner, *Maeștri și discipoli. Prelegerile „Charles Eliot Norton” 2001-2002*, traducere de Virgil Stanciu, Editura Compania, București, 2005, p. 148-151.

¹²⁶ Detalii despre extraordinara viață și operă ale lui Velimir Hlebnikov se pot afla și din: Livia Cotorcea, *Introducere în opera lui Velimir Hlebnikov*, Editura Istros, Brăila, 1997.

¹²⁷ Religiozitatea astfel dezvoltată nu este numai profund heterodoxă, dar și „suspectă politic” (ca să întrebuițăm termenii lui Thomas Mann din romanul *Muntele vrăjit*, roman care conține un caleidoscop de imagini-cheie ale mutațiilor spiritual-artistice de la începutul secolului XX.). Din nefericire, această artă modernă realizată după „dogmele” noii „religii a artei” a fost chiar *suspectată politic* și *repudiată* pentru „misticismul” ei, în prima parte a secolului al XX-lea, epocă istorică convulsionată de seismele istoriei: războiul mondial, politica de extremă dreaptă (în Germania) sau de extrema stîngă (în Uniunea Sovietică), ca să dăm doar exemplele mai cunoscute. Despre *neoșamanismul* specific secolului al XX-lea, vezi Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Iași, Polirom, 2006, p. 244.

Toate aceste date trebuie avute în vedere și cîntărite la justa lor valoare în orice hermeneutică a simbolurilor din operele de artă. În plus, simbolurile unei epoci, ale unui scriitor (artist) ori ale unei opere de artă trebuie înțelese mai întîi prin propriile lor *criterii de inteligibilitate*, pe care toți factorii mai sus amintiți le impun și le conțin. Amplitudinea orizontului hermeneutic specifică interpretărilor solicitate de simbolurile culturale este echivalentă cu amplitudinea culturii înseși, pentru că – așa cum se exprima G. Durand – , „în definitiv, *simbolistica se confundă cu demersul culturii umane în întregime*.”¹²⁸ Acceptînd aserțiunea cu valoare axiomatică a lui G. Durand, apare ca de la sine înțeleasă *convergența hermeneuticilor*, pentru care antropologul pledează, în activitatea de interpretare și înțelegere a simbolurilor. Caracterul pluridimensional al simbolurilor, funcționalitatea lor diferită și concomitentă (la diferite nivele ale psihiei umane), stratificările istorice și cultural-religioase, forța creatoare sau instaurativă a simbolurilor (a celor religioase cu deosebire, dar și a celor artistice), dinamismul inerent și dialectica funcționării lor, puterea modelatoare și capacitatea integratoare, funcțiile de echilibrare (vitală, pedagogică sau psihosocială și general antropologică), toate pledează pentru *pluralitatea*, „*convergența*”¹²⁹ și „*coerența hermeneuticilor*” aplicate aceluiași simbolism. De altfel, la un moment dat, Durand lasă să se înțeleagă că *simbologia* în ansamblul său își „secretă” propria metodologie, care „este deja o *etică* și care desenează o *metafizică*”¹³⁰. După cum știm, la fel a procedat antropologul francez și în cazul *hermeneuticii mitului*, acolo unde a avansat și un termen pentru acest hibrid *organon* al științelor culturii, *mitodologia* (*mythodologie*).

Pe de altă parte, Durand se înscrie, așa cum am mai spus, pe linia lui Paul Ricœur în ceea ce privește teoretizarea simbolului și a interpretărilor acestuia, aducînd mai multe argumente și expri-

¹²⁸ G. Durand, *Aventurile imaginii*, p. 119.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 82, 100.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 82.

mîndu-se în termeni uneori mai decisivi asupra necesității confluentei hermeneuticilor: „Dacă obiectul simbologiei este prin esență pluridimensional și se refractă de-a lungul traseului antropologic, rezultă că nu ne mai putem mulțumi cu o hermeneutică restrictivă, cu o singură dimensiune. Altfel spus, hermeneuticile reductive, ca și hermeneuticile instaurative pe care le-am examinat pînă aici, păcătuiesc toate prin restrîngerea cîmpului explicativ. Ele nu pot să capete valoare decît adăugate unele altora, psihanaliza lămurindu-se prin sociologia structurală și aceasta din urmă referindu-se la o filosofie a simbolului de tip cassirerian, jungian sau bachelardian. Corolarul pluralismului dinamic și al constanței bipolare a imaginarului este, după cum descoperă Paul Ricœur (...), coerența hermeneuticilor”.¹³¹

IV.4. Hermeneutica simbolurilor în viziunea lui Paul Ricœur. *Conflictul interpretărilor pe teritoriul hermeneuticii simbolurilor*

După cum s-a putut vedea din cele expuse pînă acum, raportarea la teoria hermeneuticii simbolurilor realizată de filosoful francez Paul Ricœur este o constantă în cercetările asupra simbolurilor venind din varii domenii ale culturii. Date pentru o abordare teoretică globală a hermeneuticii simbolurilor se găsesc, așa cum am mai spus, în opera de hermeneut a lui Paul Ricœur, în studiul *Conflictul interpretărilor* din *Despre interpretare. Eseu despre Freud* (versiunea românească) și în studiul *Hermeneutica simbolurilor și reflecția filosofică* (I și II) (parte din studiul mai amplu *Interpretarea simbolică a răului*), tradus și apărut la noi în culegerea de studii purtînd titlul *Conflictul interpretărilor*.¹³²

În primele studii consacrate simbolurilor (*Despre limbaj, simbol și interpretare, Conflictul interpretărilor, Metodă hermeneutică și filoso-*

¹³¹ Ibidem, p. 100.

¹³² Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, p. 264-306.

*fie reflexivă, Hermeneutică: abordările simbolului*¹³³), fenomenologul francez plasează problematica hermeneuticii simbolurilor în cadrul global al evoluției hermeneuticii, în încercarea de a identifica elemente care să permită fundamentarea unei *hermeneutici generale* (bazate pe simbol), alta decât cea creată de F.D.E. Schleiermacher (întemeiată pe limbă).

Ricœur consideră că două sînt fundamentele conceptului european al *interpretării*: conceptul, prea larg, al *limbii ca interpretare*, impus de Aristotel, în *Despre interpretare* și conceptul de *interpretare* teoretizat și impus de hermeneutica biblică, pe care îl găsește prea îngust, limitat cum este de principiul autorității Bisericii, în contextul canoanelor impuse de aceasta (și mai apoi și de stat, universitate etc.). Cele două rădăcini ale interpretării se regăsesc în ceea ce s-ar putea numi tradițiile clasice ale hermeneuticii, în sens larg, niște *hermeneutici ale credinței*, *hermeneutici pozitive*, care creditează sau admit existența sensului, a adevărului, a intenției autorului în textele interpretate etc. În paralel cu aceste tradiții ale hermeneuticii pozitive, s-au dezvoltat, în zorii lumii moderne, *hermeneuticile negative*, inspirate de „maestrii suspiciunii” care sînt, pentru filosoful francez, Friedrich Nietzsche, Karl Marx și Sigmund Freud. Aceștia sînt adepții și promotorii unei hermeneutici concepute ca *activitate de demistificare*, activitatea de interpretare dezvoltîndu-se pe baza unei „tactici a suspiciunii”. Sînt intens problematizate *adevărul sensului, al textului, al vieții* etc., iar o dată cu generalizarea suspiciunii, *principiul demistificării* își instaurează domnia. Interpretarea nu mai caută un sens ascuns, fie pentru că sensul respectiv nu există, fiind, de fapt, o simplă supoziție, fie pentru că nimic nu mai poate rămîne ascuns ochiului „rănit (definitiv) de îndoială”. Potrivit filosofiei nietzscheene, nu există fapte, ci doar interpretări ale faptelor, iar adevărul acestor fapte este unul pur retoric. Dacă mai adăugăm la aceasta opinia lui Franz Kafka (acest mare *distugător* al orizonturilor interpretării

¹³³ Paul Ricœur, *Despre interpretare*.

și lecturii tradiționale¹³⁴), potrivit căreia *limba este întrebuințată de oameni mai mult pentru a minți decît pentru a spune adevărul*, atunci avem un element în plus pentru înțelegerea acestei mari modificări (subversiuni) la nivelul principiilor hermeneuticii.

În spațiul hermeneuticilor suspiciunii, interpretarea nu mai este *dezvăluire de sens*, deschiderea accesului spre sensul adevărat (*ascuns, camuflat sau codificat* de alegorie, simbol, metaforă etc.), ci *proces de demistificare*. Demistificarea înseamnă dezvăluirea minciunii care ascunde sensul sau care îl compune, precum limbajul dorinței în psihanaliza lui Freud.

În opoziție cu *hermeneuticile suspiciunii* se situează *hermeneutica tradițională*, care se întemeiază pe *credință*, o credință *post-critică*, nu *pre-critică* (avertizează Ricœur), credință necesară pentru a ajunge la înțelegerea mai bună, mai rafinată (credința evocată de Tertullian în celebra afirmație: „cred ca să înțeleg”). Postulatul credinței se asociază, în hermeneuticile credinței, cu *voința de ascultare* și postularea principiului autorității. *Voinței de ascultare* i se opune, în hermeneuticile negative, *voința de suspiciune*, *neîncrederea*, *îndoiala*, chiar *nietzscheana voință de putere* (*Der Wille zur Macht*), care devin principii euristice. Respectului față de tradiție din hermeneuticile pozitive i se opune *voința de contestare*, *furia iconoclastă*, în hermeneuticile negative. Primele sînt hermeneutici *restaurative*, fiindcă urmăresc reconstrucția sensului, celelalte sînt hermeneutici *reductive*, pentru că *deconstruiesc* textul în vederea descoperirii rădăcinilor minciunii. Hermeneuticile pozitive sînt hermeneutici *teleologice*, cele negative sînt mai degrabă *arheologice*. Hermeneuticile pozitive se întemeiază pe *comprehenșiunea* figurilor spiritului, celelalte se bazează mai degrabă pe *explicație*, pe *înțelegerea bazată pe cauze, geneză, circumstanțe* etc. Așa

¹³⁴ „Nu avem aici (în proza lui Kafka, n.n.) alegorii interpretabile, pentru că sub privirile noastre se petrece evenimentul acestei mari arte narative: *destrămarea orizontului comun de interpretare*. Aparența că totul ar ținti spre o semnificație, un concept și o descifrare este ea însăși distrusă. Este evocată poetic numai simpla aparență de alegorie, preschimbată însă într-o echivocitate deschisă”. Cf. H.-G. Gadamer, *Actualitatea frumosului*, p. 11.

se întâmplă în operele marilor maeștri ai demistificării: în psihanaliza lui Freud, în analiza economică a lui Marx și mai ales în filosofia nietzscheană asupra religiei creștine (surse de inspirație constantă pentru hermeneuticele negative).

Fără a putea insista asupra tuturor detaliilor acestor tipuri de hermeneutică, trebuie să admitem că trăsăturile hermeneuticii negative se regăsesc într-o măsură destul de însemnată ca principii ale hermenuticii (post)moderne a deconstrucției.

Tipurile de hermeneutică discutate nu privesc numai domeniul simbolurilor, ci toate domeniile interpretării, în care se și regăsesc într-o formă mai mult sau mai puțin asumată și/sau conștientizată. În studiile literare sau în studiile culturale din ultimii ani se poate observa (și la noi) creșterea interesului pentru hermeneuticele negative ale mitului, ale simbolurilor, ale operei de artă sau ale literaturii. În era suspiciunii generalizate și a incriminării sistemelor filosofice și a tradițiilor religioase tradiționale ca producătoare de opresiune și totalitarism, este de la sine înțeles interesul sporit pentru hermeneuticele nutrite din același suflu demistificator și deconstructiv, ca să nu-i spunem direct *nihilist*. Dacă este adevărat ceea ce susținea Heidegger, cel care considera distrugerea ca un moment inevitabil al oricărei întemeieri¹³⁵, atunci admitem și că hermeneutica suspiciunii este necesară și parțial *pozitivă* măcar sub anumite aspecte. Nu putem fi de acord însă cu excesele ei, cu transformarea hermeneuticilor negative în singurele hermeneutici de care mai avem nevoie în acest timp al derizunii și al suspiciunii generale, al iconoclasmului nihilist, al deconstrucției devenite obiect de cult al unei noi religii, cea a distrugerii, a distrugerii pentru distrugere.

Revenind la opoziția din spațiul hermeneuticilor interesate de simbol și la dorința lui Paul Ricœur de a le armoniza, cu toate opozițiile conflictuale dintre ele, este de menționat *nuanțarea concepției despre simbol*, care îi permite extragerea, din chiar esența

¹³⁵ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, apud Paul Ricœur, *Despre interpretare*, p. 43. Despre cum trebuie înțelese *distrucția* și *deconstrucția* în opera heideggeriană se poate vedea și din Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 619 ș.u.

simbolului, a principiilor anulării acestui conflict al interpretărilor. Astfel, simbolul este definit ca „momentul *concret* al dialecticii”. Simbolurile veritabile sînt – în concepția lui Ricœur – „purătoarele a doi vectori: „pe de o parte, ele repetă copilăria noastră, în toate sensurile acestei copilării, cronologic și non-cronologic” (ceea ce creează obiect de studiu pentru *hermeneutica reductivă, demistificatoare, regresivă, arheologică*, reprezentată de psihanaliza lui Freud în special, n.n.). Pe de altă parte, ele ne explorează viața adultă: „prin ele noi ne putem înțelege mai bine viața și pe noi înșine în sens teleologic”.¹³⁶ Simbolurile autentice îndeplinesc concomitent două funcții opuse, una *regresivă*, alta *progresivă*, fiindcă ele însele sînt „*regresiv-progresive*: prin reminiscență, anticipare, prin arhaism, profetie”.¹³⁷ În chiar inima simbolurilor se află, așadar, temeiul conjuncției hermeneuticilor diferite interesate de simbol: *psihanaliza* (ca hermeneutică „reductivă”, „regresivă”, „arheologică” etc.) și *fenomenologia religiilor* (ca hermeneutică „progresivă”, „restaurativ-instaurativă”, „teleologică” etc.).

Pornind de la constatarea că „nu există simbol care să nu aducă o înțelegere prin interpretare”, filosoful francez distinge trei principale etape ale înțelegerii și interpretării simbolurilor: etapa *fenomenologică*, etapa *hermeneutică* propriu-zisă și etapa *filosofică* sau a *gîndirii speculative*.¹³⁸

Prima etapă, cea a „simplei fenomenologii”, reprezintă etapa înțelegerii directe a simbolului ca element dintr-o totalitate de simboluri prin care îl înțelegem și de la care pornind îl putem interpreta. După cum se poate observa, această înțelegere a simbolului prin simboluri nu este atît de simplă pe cît pare, întrucît ea presupune cunoașterea ansamblului ori a sistemului de simboluri din care face parte și în cadrul căruia el își specifică, își actualizează potențialul semantic, de obicei amplificîndu-l. La acest nivel se poate surprinde și descrie ceea ce se numește viața simbolurilor, așa cum transpare ea în concatenările simbolice ale unui

¹³⁶ Cf. *Despre interpretare*, p. 524.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 525.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 273 ș.u.

sistem, fie de simboluri, fie de mituri ori de rituri ale vieții arhaice sau tradiționale. Tot aici se lasă surprinsă coeziunea sistemului de simboluri din care face parte simbolul ori constelația simbolică cercetată. Coerența nu este ceva ce precede privirea fenomenologică și se revendică de la ea, ci ea este chiar *adevărul* primei înțelegeri. *Adevăr*, în acest context, înseamnă legitimitatea rezultatelor înțelegerii reflectate în caracterul unitar și sistematic al cunoașterii adevărate prin exigența de coerență îndeplinită. Înțelegerea fenomenologică a simbolurilor este prezentă oriunde cercetătorii se arată interesați mai ales de o abordare extensivă a lumii simbolurilor: în istoria și filosofia formelor de viață religioasă, în poetica și estetica fenomenologică ori în disciplinele derivate din acestea, ca și în sistematica miturilor, a viselor ori a altor forme de descriere și organizare taxinomică a manifestărilor spiritului și/sau ale inconștientului (colectiv sau individual), practicate de diverse discipline. Această înțelegere extensivă, sistematizatoare și, eventual, comparativă, a simbolurilor nu epuizează viața și semnificațiile lui, fapt pentru care investigarea simbolurilor se cere reluată într-o a doua etapă, etapa *hermeneutică* prin excelență, după cum o numește Ricœur.¹³⁹

Etapa hermeneutică a înțelegerii și interpretării simbolurilor implică o angajare personală în viața și dinamica simbolurilor, fie că este vorba de simbolurile religioase, fie că este vorba despre alte tipuri de simboluri. Nici un simbol nu este viu, dacă nu este amorsat cu o experiență de viață ce se perpetuează în forma simbolului. Tocmai această *experiență* pe care o prezervă prin camuflare simbolul se reactualizează prin trăire. Etapa hermeneuticii simbolurilor este etapa *trăirii* simbolurilor, a înțelegerii prin parti-

¹³⁹ Prima etapă e doar „etapa inteligenței în extensie, panoramică, plină de curiozitate dar neimplicată în nimic. Trebuie să intrăm într-un raport pasionat, și totodată critic, cu simbolurile: lucru care nu e posibil decât dacă, părăsind punctul de vedere comparativ, mă angajez, împreună cu exegetul, în viața unui simbol, a unui mit. Dincolo de inteligența în extensie – a fenomenologiei comparatiștilor – se deschide câmpul *hermeneuticii propriu-zise*, a interpretării aplicate de fiecare dată unui text unic” (op. cit., p. 274).

cipare, trăire validată de și prin credința în simboluri, întrucît, spune Ricœur, adaptînd *credo*-ul hermeneuticii creștine tradiționale, „*trebuie să înțelegem pentru a crede, însă trebuie să credem pentru a înțelege*”.¹⁴⁰ Aspectul ontologic al înțelegerii este conferit de credința în adevărul simbolului, iar credința înseamnă participare, așadar *creație*. Altfel spus, etapa hermeneutică a înțelegerii simbolurilor reprezintă un prim nivel de interpretare creatoare a simbolurilor, făcînd din hermeneutica de acest tip o hermeneutică *restaurativă*, prin care adevărurile vechi ori profunde ale lumii simbolurilor sunt aduse la lumina conștiinței și, lucrul cel mai important, *sunt aduse la viață*. Cercul hermeneutic care se creează între înțelegerea amplificată de credință și credința intensificată de înțelegere nu este un cerc vicios decît pentru cei care observă lucrurile din afară, pentru cei care se implică în viața subtilă a simbolurilor, „cercul nu e vicios, și încă și mai puțin mortal; e un cerc viu și stimulator.”¹⁴¹ Credința în simboluri constituie, alături de alte elemente, orizontul *preînțelegerii*, cadrul în care impulsul căutării se amorsează în creditul acordat obiectului căutării. Parafrazînd o butadă celebră („Nu m-ai fi căutat, dacă nu m-ai fi găsit”), *credința* descoperă înainte de a întîlni adevărul celor căutate, pentru că le *preînțelege*. În această calitate, credința este *precomprehensiune*, dar și *preștiință*, în sensul propriu al cuvîntului, de *pedegetică* în știință.

Cea de-a treia etapă a înțelegerii și interpretării simbolurilor este, după același filosof francez, *etapa filosofică, etapa gîndirii ce pleacă de la simbol*.¹⁴² Din perspectiva teoriei interpretării, această etapă este una de *hermeneutică instaurativă*. Aceasta nu mai este interesată de restituirea pe cît posibil integrală a adevărului vechiului simbol, cît de edificarea, altoirea adevărului nou pe simbolul vechi, aparținînd tradiției și, *ipso facto*, avînd întreaga legitimitate a acesteia. Prin excelență creatoare, hermeneutica instaurativă a simbolurilor este domeniul gîndirii gnostice, cadrul

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ibidem.

predilect de înflorire a gnozelor și a gândirii lor subversive, destabilizatoare a vechilor tradiții ori a gândirii religioase tradiționale. Acest tip de hermenutică se poate întâlni și în afara terenului ei predilect de manifestare, în culisele ori chiar în mediul înțelegerii vieții religioase, dar și în tot felul de abordări creative ale literaturii sau ale artei, în care predomină *intentio lectoris*.

În ceea ce privește „conflictul interpretărilor”, așa cum îl vede profilat Paul Ricœur pe imensul teritoriu al hermeneuticii simbolurilor, nu ne ocupăm aici decât de câteva aspecte ale acestei problematice, cele care i-au atras atenția și lui Hans-Georg Gadamer. Hermeneutul francez consideră a fi fiind în conflict în principal două mari direcții de investigare a simbolurilor ori a formelor simbolice: *investigația psihanalitică* și *hermeneutica religioasă*, ambele fixate pe interpretările aceluiași obiect, *sacru*. Opoziția cea mai puternică, spune Ricœur, se dezvoltă între interpretarea psihanalitică a religiei și fenomenologia religiei, atunci când acestea își împart același câmp hermeneutic: *simbolurile vieții religioase*. Scopurile celor două hermeneutici sunt diferite. Psihanaliza lui Freud este interesată de demistificarea iluziilor conștiinței și ea întreprinde această operație pe baza unei serioase analize a economiei pulsionilor, așadar printr-un tip special de topografie a înconștientului. În schimb, fenomenologia religiei are întotdeauna în vedere un sens eshatologic al interpretărilor ce au ca obiect simbolurile ca hierofanii. Psihanaliza este *arheologie*, în efortul ei de a aduce la lumina conștiinței „vicleniile” înconștientului, pe când fenomenologia religioasă este *eshatologie*, îndreptată cum este spre împlinirea unui sens indicat de un simbol sau altul. În pofida rezultatelor opuse la care conduc cele două hermeneutici, Paul Ricœur le vede ca realizând „o opoziție necesară pe care reflecția o poate gândi”, iar nu ca pe „un accident al culturii noastre moderne”¹⁴³. Argumentele cu care își închide demonstrația sunt mai degrabă în favoarea reflecției care poate cuprinde o opoziție decât în favoarea existenței a ceva paradoxal în simbolul însuși, ceva care ar putea legitima în egală măsură interpretările care se ex-

¹⁴³ *Ibidem*, p. 304.

clud: „Cele două simbolisme sunt întrepătrunse: semnificațiile cele mai profetice ale sacrului operează și sunt grefate pe o urmă de mit arhaic. Ordinea progresivă a simbolurilor nu e exterioară ordinei regresive a fantasmelor; dacă ne scufundăm în mitologiile arhaice ale înconștientului, vom vedea cum ies la lumina zilei noi semne ale sacrului. Eshatologia conștiinței e întotdeauna o repetare creatoare a arheologiei ei.”¹⁴⁴

Hans-Georg Gadamer este unul dintre cei mai cunoscuți critici ai „soluției” lui Ricœur la „conflictul interpretărilor” suscitată de interpretările plurale și opuse ale simbolurilor. Filosoful german înțelege eforturile lui Paul Ricœur din acest context al negocierii interpretărilor aflate în conflict ca eforturi de a pune bazele unei *hermeneutici generale* pe terenul hermeneuticii simbolurilor.¹⁴⁵ Dar o asemenea teorie hermeneutică generală îi apare drept caducă, iar argumentele lui nu mai necesită alte comentarii: „Modurile de înțelegere a simbolurilor, care sunt aici alăturate, aveau fiecare în vedere un alt sens al simbolului, și nu același, și nu constituie astfel fiecare numai un *sens* diferit al acestor simboluri. Un mod de înțelegere îl exclude mai degrabă pe celălalt, pentru că vizează altceva. Unul înțelege ceea ce vrea să spună simbolul, celălalt ceea ce el vrea să ascundă și să mascheze. Acesta este un cu totul alt sens al înțelegerii.”¹⁴⁶

În finalul acestei prezentări, ni se pare potrivit să revenim asupra unor principii de hermeneutică a simbolurilor, cu un grad mare de relevanță pentru întregul domeniu al hermeneuticii literare, știință care se întemeiază și funcționează ca atare la granița dintre *studiile literare* și *studiile culturale*.

Fiecare este liber să aleagă zona de emergență a simbolurilor pe care o studiază, dar trebuie să știe ca, o dată cu aceasta, să-și aleagă metoda ori calea cea mai potrivită pentru a-și atinge sco-

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 305.

¹⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 450.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

pul. În plus, cum în hermeneutică principiul *experienței hermeneutice* este de maximă importanță, cel care vrea să interpreteze simboluri trebui să cunoască ce s-a făcut (și cum s-a făcut) pînă la el. Un debutant în domeniul interpretării poate să suplinească, în parte, experiența de cercetare ce-i lipsește, prin cunoașterea experienței hermeneutice a celor dinaintea lui, dar și prin cercetarea în echipă cu cei mai experimentați. Într-un domeniu atît de îndatorat interdisciplinarității și pluridisciplinarității, activitatea în echipe de cercetare nu este doar un ideal, ci și o obligație, după cum se exprima Durand.

Hermeneutica simbolurilor din operele literare pune probleme specifice de cunoaștere a zonelor de proveniență a simbolurilor, dar și probleme de identificare a simbolisticii inventate. În legătură cu primul aspect, interpretul trebuie să fie capabil să *contextualizeze* și să *decontextualizeze* adecvat simbolurile literare, iar pentru a putea face aceste operații, trebuie să cunoască cît mai multe date de istorie culturală, literară și religioasă, să posede la un nivel acceptabil cunoștințe de filosofia artei și filosofia religiei. Într-un cuvînt, dacă analiza simbolurilor vizează – cum a spus-o Gilbert Durand – analiza întregii culturi, atunci este de la sine înțeles imperativul *erudiției culturale*. Dar erudiția fără discernă-mînt critic ori fără rigoarea internă a demonstrațiilor nu ajunge. Este obligatoriu, de exemplu, să se cunoască liniile de valorizare (estetică, filosofică, religioasă etc.) a simbolurilor în romantism, în clasicism ori în alte epoci literare, pentru a putea infera corect asupra simbolurilor din operele unor scriitori și pentru a putea amorsa interpretări *pertinente*.

Se cere, de asemenea, conjugarea perspectivelor, ca și în antropologia culturală, de altfel, cu care hermeneutica simbolurilor se interferează. *Interdisciplinaritatea* și *multidisciplinaritatea* în cercetarea simbolurilor nu reprezintă doar niște deziderate, niște exigențe extrinseci domeniului de studiu, ci sînt *principii hermeneutice* ale căror rațiuni *epistemologice* derivă din felul de a fi al simbolului, din *ontologia* și *morfologia* lui. De aici rezultă imperativul cor-elării hermeneuticii simbolurilor cu teoriile simbolului, cu feno-

menologia lui, cu unele domenii de interes ale antropologiei culturale și, evident, cu științele imaginarului.

De la istoricii religiilor și filosofii artei pînă la poeticieni, antropologi și hermeneuți de ultimă generație, toți sînt de acord în privința polivalenței fenomenului simbolic și a înaltei calificări culturale pe care trebuie să o aibă cel care se ocupă de ele. Abordarea hermeneutică a simbolurilor presupune și aptitudini speciale pentru parcurgerea drumului interpretării. Pe scurt evocate, acestea sînt: mobilitate și plurivalență metodologică, discernămint, intuiție, spirit (auto)critic, capacitatea de a relua interpretarea care nu se „leagă”, dar și *rezistența la efort*, fără de care repetata „zădărniciere a expectanțelor”, prin care se cîștigă experiență hermeneutică (după Gadamer), nu ar putea surveni. Mobilitatea metodologică se referă la capacitatea hermeneutului de a alege drumul ori metoda potrivită pentru tipul de activitate pe care îl desfășoară. Hermeneutica este o știință *antiprescriptivă, non-metodică* (în sensul de *non-cartesiană*), de aceea, ea nu oferă și nu garantează metode și soluții universal aplicabile. Însă un hermeneut experimentat și inspirat va alege *descrierea* ca metodă fenomenologică de *dezimplicare* a sensului simbolic, dacă se află pe teritoriul hermeneuticilor restauratoare (pozitive) sau metoda reductivă a *explicației* (metodă specifică științelor pozitive), cînd întreprinde un demers interpretativ inspirat de psihanaliza lui Freud.

Interpretările plurale și/sau conflictuale ale simbolurilor nu reprezintă niște „jocuri de limbaj”, ele se revendică din orizonturi epistemologice diferite și se legitimează prin finalități deosebite. Cele mai multe interpretările *rivale* sînt, de fapt, interpretări *convergente* sau interpretări *complementare*. Hermeneutul cu experiență vede unitatea și acolo unde diversitatea și heterogenitatea sînt enorme, cu condiția să aleagă perspectiva justă.

Indice de autori

A

- Abrams, M.H. 184
Afloroei, Ștefan 12, 18, 20
Al-George, Sergiu 189
Alleau, René 283
Anouilh, Jean 241
Antoși, Sorin 235, 242, 264, 265
Aristotel 18, 29, 47, 49, 50, 58,
60, 156, 193, 196, 229, 289
Augustin, Fericiu 20, 30, 58,
65, 149

B

- Bachelard, Gaston 12, 13, 214,
257, 269, 271, 277
Bacon, Francis 63
Balotă, Nicolae 274
Barth, Karl 22
Barthes, Roland 36, 171
Basarab, Neagoe 53
Béguin, Albert 257
Bejan, Petru 133, 139, 145
Benedict, Ruth 283
Benveniste, Émile 17
Berdiaev, Nikolai 240
Bertholet, Alfred 212
Bertram, Ernst 254
Besançon, Alain 281, 285, 286
Betti, Emilio 152
Blașcu, Lucian 96, 120, 219, 220,
235, 257, 260,
Bloom, Harold 37, 38, 127, 273

Boeckh 86

Böhme, Jakob 154, 279, 284

Boia, Lucian 243

Bollack, Jean 55, 56

Bollnow 90

Bonaventura 21

Borcilă, Mircea 96

Borges, Jorge Luis 164, 169

Both, Ioana 200, 243

Braga, Corin 209, 211, 230, 258,
286

Bria, Ion 19

Brosse, Jacques 43, 44

Brunel, Pierre 202

Bulgakov, Mihail 228, 236

Bultmann, Rudolf 22, 156, 172,
174, 212, 213

C

Cabasila, Nicolae 20

Calderón de la Barca, Pedro
226

Calvin, Jean 21

Caragiale, I.L. 53

Caragiale, Mateiu I. 168

Cassian, Ioan 33

Cassirer, Ernst 13, 246, 247, 257,
264, 267,

Călinescu, Matei 12, 160, 168,
171, 189

Cernîșevski, Nikolai Gavriilo-
vici 239

Cervantes, Miguel 162

- Cesare, Donatella Di 95, 96
 Chevalier, Jean 45
 Chladenius, Johann Martin 76,
 77
 Cifor, Lucia 88, 120, 162, 235,
 241, 242, 274
 Clement din Alexandria 32
 Codoban, Aurel 12, 16, 30, 31,
 33, 42, 81, 97, 156, 189, 202,
 205, 210, 223
 Collingwood, Robin George 13,
 174
 Coman, Constantin 23
 Corbea, Andrei 55, 158, 165, 171
 Corbin, Henry 277, 279, 280,
 285
 Cornea, Paul 12, 13, 160, 167,
 171, 173, 189, 219
 Cornelius Zagaevski, Lolita 96
 Costinescu 48
 Coșeriu, Eugeniu 94, 95, 96
 Creangă, Ion 53
 Creția, Petru 54, 55
 Culianu, Ioan Petru 12, 13, 44,
 190, 210, 220, 221, 222, 225,
 227, 232 - 236, 257, 261, 262,
 264 - 266, 272, 281
 Culler, Jonathan 172
- D**
 Dabezies, André 236
 Damaschin, Ioan 19
 Derrida, Jacques 37, 152, 156
 Descartes, René 62, 229
 Dilthey, Wilhelm 15, 29, 59, 62,
 65, 72, 74, 81, 83, 84, 112,
 120, 131, 140, 141, 152, 157,
 174, 182, 195, 252
 Dionisie, Areopagitul 20, 253
 Dosoftei 48
 Dostoievski, Feodor
 Mihailovici 13, 111, 123, 128,
 138, 163, 169, 227, 236, 238,
 239
 Droysen, Johann Gustav 62, 155
 Dubuisson, Daniel 218
 Ducrot, Oswald 184
 Duerr, Hans Peter 233, 265
 Dufrenne, Mikel 193
 Dumézil, Georges 211, 214, 257,
 218, 261, 268
 Durand, Gilbert 12, 13, 193, 201,
 206, 211, 212, 214 - 217, 223,
 224, 225, 227, 228 - 231, 233,
 250, 257, 258, 261, 265, 270,
 273, 275 - 287, 297
- E**
 Eckhart, Meister 154
 Eckermann, Johann Peter 226
 Eco, Umberto 12, 13, 31, 35, 122,
 145, 171, 172, 176, 177, 284
 Eliade, Mircea 12, 13, 56, 136,
 137, 189, 190, 193, 201, 214,
 218, 226, 227, 228, 235, 258,
 261, 265, 267, 268, 271, 272,
 277,
 Eliot, T.S. 226
 Eminescu, Mihai 23, 53, 54, 88,
 101, 161, 233, 243
 Emerson, Ralph Waldo 167
 Ernesti, J.A. 74, 80
 Evola, Julius 170

F

Feyerabend, Paul 233, 265
 Fichte, Johann Gottlieb 90, 155
 Filipciuc, Ion 190, 240, 241
 Flaubert, Gustave 162, 301
 Foucault, Michel 211
 Frank, Manfred 81, 109
 Frege, Gottlob 194
 Freud, Sigmund 29, 211, 213,
 245, 266, 267, 277, 282, 288,
 289, 290, 291, 292, 295, 298
 Friedrich, Hugo 274

G

Gadamer, Hans-Georg 12, 13,
 14, 17, 21, 40, 41, 43, 46, 48,
 55, 56, 58, 63, 72, 73, 75, 76,
 77, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89,
 90 - 93, 95, 97, 105, 106, 108,
 112, 114, 119, 128, 129, 130,
 131, 132, 133, 134, 138, 139,
 140, 141, 142, 149, 150 - 153,
 155, 156, 158, 165, 166, 174,
 175, 176, 182, 183, 184, 191,
 193, 196, 197, 218, 223, 231,
 245, 251, 252, 254, 255 - 257,
 260, 268, 285, 290, 291, 295,
 296, 298,
 Genette, Gérard 113
 Gheerbrant, Alain 45
 Goethe, Johann Wolfgang 79,
 101, 114, 168, 195, 210, 211,
 215, 216, 226, 227, 236, 237,
 254
 Goodman, Nelson 193, 197,
 198,
 Grondin, Jean 80

Grigore cel Mare, Sfintul 25, 37,
 173
 Grigore de Nazianz 19
 Grigore de Nyssa 19
 Gumbrecht, H.U. 221

H

Hayes, John H. 20
 Hegel, Georg Friedrich 72, 97,
 155, 251, 255
 Heidegger, Martin 12, 13, 27,
 58, 83, 89, 90, 120, 121, 122,
 128, 129, 130, 136, 137, 141,
 142, 151, 152, 155, 156, 157,
 165, 174, 175, 176, 191, 193,
 196, 246, 255, 291,
 Herder, Johann Gottfried 17,
 64, 155, 215, 78, 87, 94
 Hlebnikov, Velimir 260, 286
 Hocke, Gustav René 274
 Holladay, Carl R. 20
 Homer 252, 261
 Hufnagel, Erwin 12
 Humboldt, Alexander von 66
 Humboldt, Wilhelm von 15, 58,
 59, 60, 64, 65, 66, 70, 73,
 Husserl, Edmund 120, 131

I

Idel, Moshe 12, 37, 38, 39, 127,
 235, 273, 275,
 Ingarden, Roman 191, 193, 196,
 199
 Ioan, Petru 144, 145
 Ionel, Nicolae 170, 241, 242, 274
 Iser, Wolfgang 12, 35, 171, 172,
 181

J
 Jakobson, Roman 195, 196
 Jauss, Hans-Robert 12, 13, 25,
 158, 159, 160, 165, 171, 181,
 182, 191, 196, 231

Jenny, Laurent 200
 Jingă, Constantin 20, 22
 Joyce, James 226
 Jung, Carl Gustav 264, 277

K
 Kafka, Franz 13, 123, 124, 126,
 127, 128, 138, 151, 169, 289,
 290

Kandinsky, Wassily 281
 Kant, Immanuel 59, 63, 64, 79,
 81, 90, 133, 229, 255, 285

Kernbach, Victor 45
 Kerularie, Mihail 21
 Kimmerle, Heinz 81
 Kuhn, Thomas 265

L
 LaCocque, André 24
 Laurian, August Treboniu 48
 Leeuw, Gerardus Van der 225,
 267
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 63
 Leon IX 21
 Lessing, Gotthold Ephraim 195
 Locke, John 63
 Lévi-Strauss, Claude 214, 218,
 229

Llored, Patrick 55
 Lovinescu, Vasile 189

Lücke, Friedrich 80, 81, 155
 Luther, Martin 21, 101, 115, 147,
 154, 215, 216, 238, 256

M

Mallarmé, Stéphane 38, 169,
 286
 Malebranche, Nicolas de 279
 Mann, Thomas 13, 79, 128, 138,
 210, 211, 212, 214, 215, 216,
 217, 228, 236, 238
 Marga, Andrei 59, 140, 151
 Marlowe, Christopher 227, 236
 Marx, Karl 289, 291
 Martin, Mircea 274
 Mauron, Charles 257, 229
 Massim, I.C. 48
 Maxim Mărturisitorul 20,
 Mill, John Stuart 139
 Mincu, Ștefania 31, 122
 Murărașu, D. 54

N

Nabokov, Vladimir
 Vladimirovici 160
 Nicolae de Metona 20
 Nietzsche, Friedrich 13, 27, 55,
 57, 79, 83, 119, 202, 203, 207,
 211, 214, 215, 216, 237, 238,
 239, 240, 254, 289
 Nimigean, Ovidiu 242
 Noica, Constantin 190, 246
 Northrop, F.S.C. 283

O

Occam 21

Origene 32, 33

P

Pageaux, Daniel-Henri 219

Palama, Grigore 19, 20

Paleologu, Alexandru 189, 241, 242

Pareyson, Luigi 13, 145

Patapievici, Horia-Roman 74

Paul, Jean 211

Pavel, Apostolul 28, 51

Pavel, Toma 12, 13, 180

Perpessicius 53

Philon din Alexandria 32, 33

Pico della Mirandola 148

Pop, Marcel-Corniș 160

Popa, Gheorghe 26, 173, 174, 175

Pușkin, Aleksandr Sergheevici 101, 163

R

Rambach, J.J. 129

Rabau, Sophie 179

Rațiu, Dan-Eugen 180

Râmbu, Nicolae 75, 80

Recanati 37, 38

Ricœur, Paul 12, 13, 27, 29, 32, 81, 84, 112, 140 - 144, 152, 154, 156, 157, 165, 174, 175, 181, 183, 184, 185, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 245, 247, 249, 251, 257, 259, 261, 266,

267, 268, 269, 270, 271, 272, 274 - 277, 287 - 296

Riedel, Manfred 12, 59, 60 - 64, 67, 140

Riffaterre, Michael 184

Rilke, Rainer-Maria 150

Russell, Bertrand 142

S

Saussure, Ferdinand de 65

Sasu, Aurel 23

Schaeffer, Jean-Marie 184

Scotus, Duns 21

Schlick, Moritz 142

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 97, 155

Schlegel, Friedrich 64, 91, 214, 260

Schleiermacher, Friedrich

Daniel Ernst 12, 15, 17, 22, 31, 36, 51, 53, 56, 58, 67, 68, 71 - 115, 131, 132, 135, 146, 152, 154, 155, 157, 174, 178, 179, 183, 189 - 192, 195, 199, 215, 231, 239, 268, 289

Schopenhauer, Arthur 203, 237

Scholem, Gershom 127

Schröter, Klaus 217

Searle, John 194

Semler 74

Simeon Noul Teolog 19, 20

Shaw, Bernard 241, 242

Șklovski, Viktor 98

Sofocle 123, 128, 138, 151

Soloviov, Vladimir 128

Sontag, Susan 36, 37, 40

Sorokin, P. 283
 Souriau, Étienne 280
 Spengler, Oswald 210
 Spinoza, Baruch 63, 76
 Spitzer, Leo 87, 98
 Starobinski, Jean 200
 Steiner, George 279, 163, 286
 Swedenborg, Emmanuel 279

T

Tămâianu, Emma 96
 Tertullian 20, 290
 Tillich, Paul 22
 Todorov, Tzvetan 12, 13, 257,
 259, 260, 261
 Tolstoi, Lev Nikolaevici 165
 Tomașevski, Boris 98, 163, 201
 Turgheniev, Ivan Sergheevici
 236

V

Valéry, Paul 98
 Vasile de Cesareea 19
 Văcărescu, Ienăchiță 68
 Vianu, Tudor 237
 Vico, Giambattista 55, 58, 60,
 61, 62, 89, 157, 261
 Voltaire 241

W

Wagner, Richard 203, 209, 211,
 214, 215, 216, 238
 Weber, Heinrich 78
 Wittgenstein, Ludwig 142

Z

Zola, Émile 211

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

700511 Iași, Păcurari 9, tel./fax 0232 314947

Format: 61×86/16
Coli tipo: 18,75
Apărut: 2006
Comanda: 401



Informații și comenzi:
www.editura.uaic.ro
editura@uaic.ro

IAȘI "ALEXANDRU IOAN CUZA" U.I.C.

Epureanu, P. 254
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252

Epureanu, P. 254
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252

Epureanu, P. 254
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252

Epureanu, P. 254
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252
 Epureanu, George 252



www.bcu-iasi.ro
 info@bcu-iasi.ro

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Hermeneutica literară trebuie să facă față astăzi, nu fără a ține cont de extraordinara dezvoltare a hermeneuticii filosofice, ca și de experiența hermeneuticii tradiționale, provocărilor epistemologice imense venite din spațiul științelor limbii, al științelor literaturii ori ale culturii. Cum poate ea să răspundă acestor provocări și să-și facă, din asimilarea lor, propriile exigențe este o întrebare la care cartea de față încearcă să schițeze un răspuns, cu fiecare capitol și secvență de capitol.

ISBN: 978-973-703-173-0

ISBN 973-703-173-3



9 789737 031730

www.editura.uaic.ro

